

自序

本書包括四篇文字：一，莊子哲學；二，逍遙遊校釋；三，齊物論校釋；四，天下校釋。原名莊子哲學及逍遙遊齊物論天下校釋，以嫌冗長，改爲今名。莊子篇目計內篇七，外篇十五，雜篇十一，凡三十三篇。然其要者，亦僅內篇之逍遙遊，齊物論，與雜篇之天下而已。前之二篇，以天下爲沈濁不可與莊語，乃莊子『寓言』而後篇則莊子正襟危坐，道貌岸然之『莊語』也。方今庶業其繁，生事日迫，學者每以不能卒讀全部古書爲苦。閱此三篇，可得大概。故本書關於莊子校釋，限此三篇，不及其他。

莊子之文，瓊瑋沈澁，弘辟深肆；自古以來，號稱難讀。魏晉而下，代有注釋；顧言者有言，所言未定。治莊子哲學者，所以貫通其全部之思想。然不根其文字，則流於空。攻莊子訓詁者，所以懂理其文字。然不本其哲學，則失諸碎。蓋不通莊子之哲學，則無以理其文字；不理其文字，亦無以通其哲學；二者固當兼相爲用也。

余病世之治莊者，不偏於此，即偏於彼。偏於哲學者，多便辭巧說；偏於訓詁者，務碎義逃難。二者雖亦各有所獲，然皆不足以知莊意之真與全。余向好老莊之學，自成老子校詁後，即以餘力勉爲是書。哲學一篇，敘述莊子全部之思想，而其根據則爲訓詁；校釋三篇，理其訓詁，而其根據則爲哲學；務使哲學與訓詁合而爲一，庶閱者既通其文，又知其學。一舉兩得，莫此爲便。

余僻居鄉間，孤陋寡聞。是書之成，雅不敢自謂已得莊意之真與全。天道，一世之所貴者，書也。書不過語，語有貴也。語之所貴者，意也。意有所隨。意之所隨者，不可以言傳也。莊子固言其意非言可傳，而謂以是書之陋，可得莊意之真與全者，豈非侈談。但世之治莊者，不妨先以是書爲開端，再讀莊子全書，或易有悟，而自得其意於言之外，則是書之作，於引玉之助，不無小補也。

民國二十四年九月十五日，無錫蔣錫昌序於毛巷街之和樂堂。

目錄

一 莊子哲學……………一

甲 道之意義……………一

乙 道之分類……………三

第一 天道……………四

1. 天道之本體……………四

2. 天道之作用……………五

3. 天道之特點……………一

- 一 普遍
- 二 偉大
- 三 必然
- 四 萬異
- 五 萬同
- 六 均調
- 七 神妙

第二 帝道與臣道……………一九

第三 聖道……………二九

- 一 隨世
- 二 隨化
- 三 安命
- 四 無情
- 五 內心最高之修養

丙 莊子思想與其他之關係……………三四

第一 莊子與老子……………三四

第二 莊子與孔子……………四二

第三 莊子與宋子……………四四

第四 莊子與彭蒙田駢慎到……………四六

第五 莊子與政治……………四八

第六 莊子與辯派……………五〇

二 逍遙遊校釋……………五七

三 齊物論校釋……………一〇三

四 天下校釋……………一八七

莊子哲學

一 莊子哲學

甲 道之意義

莊子一書，言道之書也，故道實爲其書最要之名。關於道之意義，莊子並未予以一種確定之界說。唯於若干處，僅以隻語片言稍稍形容及之耳。齊物論，『道行之而成，物謂之而然。……物固有所然，物固有所可；無物不然，無物不可。』又云，『已而不知其然，謂之道。』又云，『惡識所以然，惡識所以不然。』外物，『有自也而可，有自也而不可；有自也而然，有自也而不然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。惡乎可？可於可。惡乎不可？不可於不可。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。』達生，『不知吾所以然而然。』吾人歸納以上所言，可知凡事之是或不是，物之然或不然，皆彼天然自成，而不知其理者，即道也。換言之，事之是也，自有其是之故；其不是也，亦自有其不是之故。物之然也，自有其然之故；其不然也，亦自有其不然之故。凡此種種，吾人只知其當然，而不知其所以然者，即道也。

今舉例以明之。知北遊，「天不得不高，地不得不廣，日月不得而行，萬物不得不昌。」吾人只知自然界行動之不得不然，而不知其何故不得不然；此種自然界之「不得不然」即道也。以上爲自然之例。

則陽，「安危相易，禍福相生，緩急相摩，聚散以成。」吾人只知世事流行之當然，而不知其所以然；此種世事之「當然」即道也。以上爲人事之例。

莊子所謂「道」即天道所謂「天道運而無所積，故萬物成」之「天道。」故欲明「道」須明「天道」方能全解其義，此不過言其略也。

乙 道之分類

莊子所言之道，可分四種：一曰天道，如天道所謂「天道運而無所積，故萬物成」是也。二曰帝道，如天道所謂「帝道運而無所積，故天下歸」是也。三曰聖道，如天道所謂「聖道運而無所積，故海內服」是也。四曰人道或臣道，如在宥所謂「臣者，人道也」是也。

聖道者，即玄聖之道。天道，「以此處上，帝王天子之德也；以此處下，玄聖素王之道也……靜而聖，動而王。」上文以「帝王」與「玄聖」對稱，下文承上文即以「聖」「王」對稱，可證「聖」即「玄聖」，「王」即「帝王」。「靜而聖，動而王」，一言不爲時用，即靜而爲玄聖；如爲時用，則動而爲帝王也。以此而推，則天下所謂「聖有所生，王有所成，皆原於一……是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發」二「聖」二「王」，亦指「玄聖」「帝王」而言。「內」者，靜退居內之義；「外」者，出動居外之意。「內聖外王」與「靜而聖，動而王」，文異誼同，言退而爲玄聖，出而爲帝王也。近人錢基博讀莊子天下篇疏記解「聖」爲「通」，解「王」爲「往」，非莊子本義也。「聖」「王」二字有關莊子學說頗大，故不得不先於此辨之。

帝王與玄聖之人格相同，皆爲道德極高之人。唯一則處上而有帝王之位，故莊子又謂之「天子」；一則處下

而無帝王之位，故莊子又謂之「素王」。其實帝王與玄聖之道，一而二，二而一也。

天道爲帝道與聖道之基礎。故天道云，「夫帝王之德，以天地爲宗。」又云，「是故古之明大道者，先明天。」知北遊云，「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者，原天地之美，而達萬物之理。是故至人無爲，大聖不作，觀於天地之謂也。」不先明天道，而驟語帝道與聖道者，此爲不知其本；天道所謂「倒道而言，迂道而說」也。莊子一書詳於天道而略帝聖之道者，其故在此。

至若人道者，即人臣之道，如天道所謂「三軍五兵之運」，「賞罰利害五刑之辟」，「禮法度數形名比詳」，「鐘鼓之音，羽旄之容」，「哭泣衰經隆殺之服」等事，皆爲臣下所司之職，此爲道之最末，故莊子亦言之最少也。關於以上四種之道，將於下文再詳述之。

第一 天道

天道可分三部言之，一曰天道之本體，二曰天道之作用，三曰天道之特點。

(1) 天道之本體

天道者，即自然之道，亦即宇宙之道。宇宙之本體，可以「絕對」二字括之。所謂「絕對」者，無形色，無大小，無生死，無古今；只覺混然一體，超越一切，決非他物所可比擬之謂也。莊子名此「絕對」曰「無無」，曰「無名」。天

地，「泰初有『無無』，有『無名』。一之所起，有一而未形。」又曰「無形。」秋水，「『無形』者，數之不能分也。」又曰「道。」秋水，「『道』無終始。」又曰「天門。」曰「無有。」庚桑楚，「有乎生，有乎死；有乎出，有乎入；入而出而無見其形，是謂『天門』。『天門』者，『無有』也；萬物出乎『無有』。」諸名雖異，其道一也。

其爲詞而形容此『絕對』也，曰「至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默。」在宥曰「無古無今，無始無終。」知北遊然此類之言，亦僅限於形容，決非其真。以其本體，離絕一切名相，根本不可思議，不可言說也。故知北遊云，「視之無形，聽之無聲；於人之論者，謂之冥冥，所以論道，而非道也。」又云，「道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。」

道之本體，既不可思議，不可言說，則嚴格言之，即「道」之名，亦不當有。故知北遊云，「道不當名。」則陽云，「道之爲名，所假而行。」唯爲便利述作計，不得不立一「道」之名也。

在西洋哲學中，亦有本體界（*Noumenal world*）與現象界（*Phenomenal world*）之別。二者之關係，一方是實際，是本體；一方是感覺所見之表面，是現象。如柏拉圖、康德及斯賓塞爾等皆以平常所感覺到者只限於現象界，而以本體界爲不可知，此與莊子相同者也。下文天道之作用及天道之特點均屬現象界。

（2）天道之作用

天道之作用者，即自其本體上所發生之一種功用，或一種原動力之謂也。莊子以爲宇宙之本體，雖非吾人智

力所可知，然其本體上含有一種極大之原動力，則爲不可否認之事。蓋唯有此種原動力，而後此世界，此萬物，以及此一切之森羅萬象，得以產生，得以表現也。夫然，故乾坤不息，而歷史永演。天運，「天道運而無所積，故萬物成。」此言天道有一種原動力，常在運行不積，故萬物得以成也。由此可知此種原動力實爲天地萬物之創造者。莊子亦名此原動力曰「道。」大宗師，「夫道……生天生地。」或名之曰「造物。」大宗師，「偉哉！夫造物者將以予爲此拘拘也。」或名之曰「造化。」大宗師，「以造化爲大冶。」或名之曰「大塊。」大宗師，「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。」此種原動力之流行，含有四個原則：

(一) 力之發生，有絕對之權威。

(二) 可以分散爲各種之力，而不息滅。

(三) 力之分散爲偶然的，盲目的。

(四) 分散之方式：甲，有不變而動者；乙，有不變而靜者；丙，有常變而動者。

今以莊子之言，一一證明之。大宗師，「其爲物無不將也，無不迎也，無不毀也，無不成也。」此言天道有絕對之權威也。又云，「父母於子，東西南北，唯命之從，陰陽於人，不翅於父母。彼近吾死，而我不聽，我則悍矣。」此言天道之權威，無論何人，不能違犯也。大宗師，「今大冶鑄金，金踊躍曰，「我且必爲鍊錡！」大冶必以爲不祥之器。今一犯人之形，而曰，「人耳！人耳！」夫造化者，必以爲不祥之人，今一以天地爲大鑪，以造化爲大冶，惡乎往而不可哉。」此言

天道之創造何物，全爲偶然的，盲目的。譬如生物之爲人爲馬，年之或壽或夭，皆係天道偶然所造成；正猶金之爲刀爲劍，形之或長或短，皆由大冶偶然所鑄定；物與金二者均不能絲毫有所主張，選擇，或加以反抗也。大宗師，「維斗得之，終古不忒；日月得之，終古不息。」天運，「天其運乎，地其處乎，日月其爭於所乎？孰主張是？孰維綱是？孰居無事而推而行是？意者其有機緘而不得已邪？意者其運轉而不能自止邪？雲者爲雨乎？雨者爲雲乎？孰隆施是？孰居無事淫樂而勸是？風起北方，一西一東，有上彷徨；孰噓吸是？孰居無事而披拂是？敢問何故？」以上二文，含有三義：（1）天道之原動力可分散爲天之「運」力，維斗與地之「處」力，日月之「爭於所」力，而能永不息滅。（2）物之忽成，力之忽有，皆爲被動而毫無目的。故一則曰「不得已」，再則曰「運轉而不能自止」。於此亦可見天道之創物，全屬偶然的，盲目的。（3）以上諸物，甲，有不變而動者，如日月是也；乙，有不變而靜者，如維斗與地是也；丙，有常變而動者，如雲雨風是也。然無論如何，皆屬被動而非主動，皆屬必然而非或然。

第四種丙類「常變而動」之例，亦見諸有生之萬物。莊子以爲有生之物，常在變動，常在遷移；但其生命之源，無論如何，皆出於一，一者即「種」也。蓋天道先創造一個「種」，以爲萬物生命之源，然後再由此「種」源散而爲萬物也。生物形體之變，出於「種」之互散；其生死之異，乃爲「種」之相繼。故在莊子之說，生物並無生死，只有轉變。生者非突有之謂，乃自不知之甲物轉成另一甲物，或乙物，或丙物之謂；死者非絕滅之謂，乃自己知甲物將轉另一甲物，或乙物，或丙物之謂也。今以莊言證之。

「萬言，『萬物皆種也，以不同形相禪；始卒若環，莫得其倫，是謂天均。』此言萬物皆出於同一之『種』，其形雖不相同，然全由其『種』之一體孳生變轉，始卒若環，莫得其理，是謂天然之均齊也。至樂，『種有幾：得水，則爲鼃；得水土之際，則爲鼃蟻之衣。……程生馬，馬生人。人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。』此文須先將『機』字之義釋明。鬼谷子飛箝注，『機所以主弩之放發。』齊物論亦云，『其發若機括。』故莊子用『機』字以喻天道或物種，以機之放發有不能自止之勢，正與天道之運動或物種之孳生亦有不能自止之勢也。『機』字之用，或與『機緘』相同，或與『天機』相同。天運，『其有機緘而不得已。』言其有天道之運動而不得已也。秋水，『夫天機之所動，何可易邪？』言夫天道運轉之所動，何可易也。『機』字之義既明，則至樂之文可得而解。該文乃言『種』之分散有無數之變化。如得水，則被化而爲鼃；得水土之際，則被化而爲鼃蟻之衣。程可被化而爲馬，馬可被化而爲人。人又返入於『種』，以待再化。故萬物皆被化而出於『種』，皆被化而入於『種』也。蓋莊子以爲萬物皆由天道一氣或物種一源之流行，分裂，轉變，而後更迭出入於此世界之中，『始卒若環』，永無停止之時。此莊子對於萬物由來之觀念也。

吾人必用此觀念讀莊子，方能觸類旁通。逍遙遊，『將旁礴萬物以爲一』，『言將旁礴萬物以爲一體，以萬物之』，『種』，『本爲一體故也。齊物論，『而萬物與我爲一』，『言萬物與我爲一體，以萬物之』，『種』，『本爲一體故也。大宗師，『假於異物，託於同體』，『言萬物之生假於異形之物，而其來源則託於同』，『種』，『之一體也。知北遊，『生也死之徒』，

死也生之始，孰知其紀。人之生，氣之聚也；聚則爲生，散則爲死；若死生爲徒，吾又何患？故萬物一也。是其所美者爲神，其所惡者爲臭腐。臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐。故曰：『通天下一氣耳。』『氣』『一』『一氣』三者詞異，誼同，皆指『種』源之同一而言。謂人之生，乃『種』之聚；聚則爲生，散則爲死；若死生爲徒，吾又何患？故萬物皆出於同一之『種』。『萬物之美者爲神奇，惡者爲臭腐；臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐』，此純由同一『種』一體之轉變；故說：『通天下一氣耳。』『萬物皆源於同一之『種』也。』換言之，知北遊此文卽寓言『萬物皆種』一語之義耳。『字歸』：『若人之形者，萬化而未始有極也；』此言人之形，可由同一之『種』化爲其他無數異形之生物而未始有極也。又云：『浸假而化予之左臂以爲鷄……浸假而化予之右臂以爲彈……浸假而化予之尻以爲輪。』又云：『以汝爲鼠肝乎？以汝爲蟲臂乎？』此明各種異形之物皆由同一之『種』轉變而來，所謂生與死者不過爲轉變時之一種過渡而已。

此種生物之轉變，莊子常名之曰『化』。此字在莊子書中，用得極多。其義如用之天道，當作『化及』或『偶然化及』講；如用之於物，當作『被化』或『偶然被化』講。蓋莊子認物之轉變，純屬被動，而爲天道偶然之支配；純爲必然，而自己不能有所主張，有所選擇也。齊物論：『昔者莊周夢爲胡蝶……俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢爲胡蝶與？胡蝶之夢爲周與？……此之謂物化。』言周之忽然被化爲胡蝶，胡蝶之又忽然被化爲周，此之謂萬物之被化也。至樂：『死生爲晝夜，且吾與子觀化，而化及我，我又何惡焉。』言吾與子前在他人或他物之身，觀過天道

偶然之化，此「化」指生死言。而今又偶然化及，此「化及」指死言。我，我唯有安然聽之，無所庸其惡也。知北遊，「已化而生，又化而死。」言萬物忽然被化而生，又忽然被化而死也。秋水，「物之生也，……夫固將自化。」言物之生也，固將自被天道所化也。

近人胡適解「自化」爲「自生自化」；解「幾」爲「物種最初時代的種子，也可叫做元子」；解「機」爲「幾」；皆誤。中國哲學史大綱二百五十九面

萬物生命之轉變既屬被動，其連帶而起人事之轉變，自然亦屬被動，必然，而爲人類所無可奈何。莊子名此人，事之轉變曰「命」。人間世，「知其不可奈何而安之若命，德之至也。」德充符，「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽飢渴，寒暑，是事之變，命之行也。」達生，「不知吾所以然而然，命也。」皆其證也。

生物只有轉變而無生死，故人類於生固不必喜，於死亦不必哀。人事轉變全爲命之流行，故人只能聽天受命，萬事無用介意。莊子據此而產生「無情」之觀念。「無情」者，即哀樂不入，或內心不變之謂也。「無情」之極，即爲「心齋」、「坐忘」，或「喪我」之表現。此當另述之。

總之，天道之本體，猶一機器中之原動機，內含自然之熱力。天道之作用，猶此機器中之原動力。天道所生之天地日月萬物等等，猶機器中各部之輪軸。熱力出流而爲原動力。原動力一動，各部輪軸即被壓迫而不得不轉動。輪軸既轉動矣，其勢即不得不然，而不能自止。故天運云，「天其運乎，地其處乎，日月其爭於所乎……意者其有機絨

而不得已邪？意者其運轉而不能自止邪？」秋水，「蚊曰：『……今予動吾天機，而不知其所以然。』……蛇曰：『夫天機之所動，何可易邪？』」此言天地日月萬物之被生及其既生以後之動作，正與機器輪軸之被裝及其轉動無異。其被生及既生以後動作之意義，被動而非主動，必然而非或然，固定而無伸縮，盲目而非選擇，偶然而非預計；實與機械之觀念完全相合。莊子自以「機」或「天機」比之「天道」，可謂確切無比。今吾人再以今世所有之原動機比之莊子之「天機」，其於古人之真義，或亦不至相背乎。

(3) 天道之特點

天道之特點有七：一曰普遍，二曰偉大，三曰必然，四曰萬異，五曰萬同，六曰均調，七曰神祕。茲分述之。

一 普遍 道者如氣之流行，凡物皆得道體之流行而有，而無；而生，而死；而虛，而動；故無所不入，無所不包也。知北遊，「東郭子問於莊子曰：『所謂道，惡乎在？』」莊子曰：「無所不在。」東郭子曰：「期而後可。」莊子曰：「在螻蟻。」曰：「何其下邪？」曰：「在稊稗。」曰：「何其愈下邪？」曰：「在瓦甓。」曰：「何其愈甚邪？」曰：「在屎溺！」東郭子不應，「此言螻蟻，稊稗，瓦甓，屎溺，皆得道之一體而成；故道『無所不在』也。刻意，『精神四達並流，無所不極；上際於天，下蟠於地。』此言道氣流行，『無所不極』也。漁父，『且道者，萬物之所由也。庶物失之者死，得之者生。爲事，逆之則敗，順之則成。故道之所在，聖人尊之。』此言道爲『萬物之所由』也。莊子一則曰：「無所不在。」再則曰：「無所不極。」三則曰：「萬物之所由；」皆足以表示道之普遍也。

二 偉大 天道偉大，非人可測。秋水，「北海若曰：『井鼃不可以語於海者，拘於虛也；夏蟲不可以語於冰者，篤於時也。』此正喻人類囿於『虛』『時』之見，故不知天道之偉大也。又云，『計四海之在天地之間也，不似稊米之在大澤乎；計中國之在海內，不似稊米之在大倉乎。號物之數謂之萬，人處一焉；人卒九州，穀食之所生，舟車之所通，人處一焉。此其比萬物也，不似豪末之在於馬體乎。』夫中國之在海內，已似稊米之在大倉；人比萬物，又似豪末之在馬體；此正可見人類地位渺小之可憐，豈復足以知天道之偉大乎。然即以此而比，則天道之偉大也，亦可想而知。大宗師，『夫道……在大極之先，而不爲高；在六極之下，而不爲深；先天地生，而不爲久；長於上古，而不爲老。』又云，『偉哉造化！』天地，『夫道覆載萬物者也，洋洋乎大哉！』皆莊子言天道偉大之證也。

三 必然 必然者，即古書所謂『自然』。『自然』二字多爲後人誤解，故今用此二字以代之。古書關於『自然』一詞，約有二義：一爲『自成』，此爲常語。廣雅釋詁，『然，成也。』一爲『自是』，此非常語。莊子秋水，『以趣觀之，因其所然而然之，則莫物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。知堯桀之自然，而相非，則趣操覩矣。』『然』、『非』對言，則『然』即『是』也。知北遊，『奚足以爲堯桀之是非？』可證。此言知堯桀之自是而相非，則趣操覩也。胡適云，『『自然』只是自己如此。』自注，『謝著中國哲學史云，『『自然』者，究極之謂也。』不成話！』中國哲學史大綱五十六面，謝言固不成話，胡說亦未爲得也。但莊子所謂『自然』，另有其特殊之義，乃謂萬物自被天道所成，而非謂自己成功也。故『自然』一名，即被成或必成之意。被成與必成皆不成詞，故曰『必然』也。齊物論，

「物固有所然，……無物不然；」此乃「必然」二字最好之解。蓋莊子以爲造物者，乃天道；被造者，爲萬物。萬物之成也，其形體之如何，稟性之如何，命運之如何，早已爲天道偶然的盲目的配定，而決不能由自己增減分毫，改造若干也。故萬物既無主張，亦無目的。其所有行動，發展，均各有其不得不然之勢。換言之，均有其必然性也。知北遊，「天不得不高，地不得不廣，日月不得不行，萬物不得不昌，此其道與。」此正言萬物之成，因係被動而非主動，係必然而非或然，故其行動皆出於不得不然，而非自欲有所然也。

吾人讀莊子，於其「自然」之名，或含有「自然」意義之語，皆應以此種「必然」見解釋之，庶不背古人之真。天道，「天不產而萬物化，地不長而萬物育。」言天不產，而萬物被道所化；地不長，而萬物被道所育也。又云，「天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽獸固有羣矣，樹木固有立矣。」言「固」者，亦言其被動而必然也。田子方，「若天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何修焉。」言天已被迫而必高，地已被迫而必厚，日月已被迫而必明，夫何修焉也。應帝王，「順物自然，而無容私焉，而天下治矣。」言帝王應順物之必然，而無容私焉，則天下治也。天運，夫至樂者，……應之以自然。言至樂者，應之以必然也。繕性，「莫之爲而常自然。」言萬物莫之爲而常必然也。秋水，「螭曰，……『今予動吾天機而不知其所以然。』」蛇謂蛇曰，「吾以衆足行，而不及子之無足，何也？」蛇曰，「夫天機之所動，何可易邪。吾安用足哉。」「必然」之義，只是「天機之所動，」而不知其所以然。故萬物於「天機之所動，」只能順之，不能易之。此爲莊學一重要概念也。

四 萬異 則陽，「今計物之數，不止於萬，而期曰萬物者，以數之多者號而讀之也。」蓋天地間森羅萬象，皆屬天道偶然之創造；其形形色色，林林總總之一切，決非吾人所能計算。然此一切之物，皆可以一原則包括之。此原則爲何？曰即萬物皆有其「異」，皆有其「同」，是也。萬物皆有其「異」，即德充符所謂「自其「異」者視之，肝膽楚越也」；萬物皆有其「同」，即德充符所謂「自其「同」者視之，萬物皆一也」。

莊子此種思想，蓋受墨者「同」「異」之辯，及惠施「畢」「同」「異」之影響而來。天下「相里勸之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦獲已齒鄧陵子之屬，俱誦墨經……以「堅」「白」「同」「異」之辯相訾。」又云，「惠施多方……萬物畢「同」畢「異」，此之謂大「同」「異」。」可證。而莊子之「萬同」「萬異」尤與惠施「畢」「同」「畢」「異」相近。可知莊子受惠施影響，或較墨者爲多。但無論如何，墨者與惠施之「同」「異」皆以名學之辯證爲中心；而莊子之「同」「異」則以自然之法則爲對象。此乃莊子與墨者惠施不同之處也。今先言莊子之「異」。

「異」即「萬異」。「萬異」者，言天下之物，關於其形，其能，其性等等，無不異也。齊物論，「民溼寢則腰疾偏死，蹇然乎哉？木處則惴慄恟懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？」此言萬物之處，各不同也。又云，「民食芻豢，麋鹿食薦，螂且甘帶，鴟鴞耆鼠，四者孰知正味？」此言萬物之味，各不同也。又云，「猿獼狙以爲雌，麋與鹿交，鰭與魚遊，毛嬙麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？」此言萬物之色，各不同也。駢拇，

『鳧脰雖短，縮之則憂；鶴脰雖長，斷之則悲。』此言萬物之形，各不同也。秋水，『騏驎驂騞，一日而馳千里，捕鼠不如狸狌，言殊技也。鵲鵲夜撮蚤，察豪末，書出瞋目而不見丘山，言殊性也。』此言萬物之技與性，各不同也。

莊子觀察萬物，皆有其異，因此又得變動觀念。故於秋水云，『物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移。』於則陽云，『萬物殊理。……時有終始，世有變化；禍福淳淳，至有所拂者，而有所宜；自殉殊面，有所正者，有所差。』

莊子根據此種變動之理，因知萬物只有事實上之然與不然，無所謂理論上之是與非。儒墨之辯，全是庸人自擾。蓋萬物形性，萬有不同。故然於此者，即不然於彼；然於彼者，即不然於此。此乃緣於天道偶然之支配，而爲物性之必然，其間並無理由可言也。齊物論，『物固有所然，物固有所可；無物不然，無物不可。』莊子即據此理，以破儒墨之是非也。

五 萬同 『萬同』者，即莊子之『同』，『言天下之萬物，除其個別上之異點外，又有其相同之點也。此種相同之點，約可分四：（一）天地日月星辰等無生之物，其源皆出於天道之動力。（二）各種有生之物，皆出於同一之『種』，即天道是也。（三）無生之物與有生之物之產出，皆係被動而非主動，皆係盲目而無目的，皆係偶然而非預計。（四）二物之形性，皆經天道偶然配定，絲毫不能增減改造；其自身活動，亦只能照天道所配定者爲之，亦無絲毫自由及主張可言。以上四種之理由及例證，已詳於上，茲不再述。

莊子即據此『萬同』之理，而於逍遙遊云，『將旁礴萬物以爲一；』所以破彼我之別，以遂逍遙之遊也。又於

齊物論云，「萬物與我爲一」所以破是非之分，以達物論之齊也。蓋萬物既皆同而爲一矣，豈復有彼我是非之分邪。

六 均調 吾人見天地間一切森羅萬象，同時雜陳，終古不息，不免生出以下之疑問：日月運轉，爲何不失其常？四時之行，爲何不改？生物轉變，爲何不亂？莊子於天地答此問曰：「天地雖大，其化均也。」『均』者，即天道所謂『均調』，亦即達生所謂『平均』。言天地雖大，各種萬物之被化皆均調也。知北遊，「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。」又云，「陰陽四時，運行各得其序。」此言大道運行所以能各得其序者，以無形之中，有『大美』、『明法』、『成理』等自然法爲之均調故也。寓言，「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。」此言萬物所以能以不同形相禪，始卒若環，不至錯亂者，以無形之中自有一種自然之均調，特人莫得其理耳。此種自然之均調，可謂之『天均』也。則陽，「陰陽相照，相蓋，相治，四時相代，相生，相殺……安危相易，禍福相生，緩急相摩，聚散以成……窮則始，終則反。」凡此所言，皆天然與人事自然之均調也。一切均調之原則，只是則陽所謂『萬物殊理，道不私』二語，足以盡之。

莊子以爲一切皆有其自然之均調，故人民只要率性而行，無所用其努力；政治只要順其常性，無所用其改造。此理當於後文論之。

七 神祕 關於天道之本體，其絕對神祕而不可言，已於前述之。然關於天道發生之作用，即宇宙之一切現

象，亦屬神祕而非吾人所能知。蓋吾人對此現象所能知者，乃其表面之當然，而非其內部之所以然也。至其內部之所以然，則永遠神祕，永遠不可知。則陽『少知曰：『四方之內，六合之裏，萬物之所生，惡起？』』天下『南方有倚人焉，曰黃儵，問天地所以不墜不陷，風雨雷電之故。』此類問題，若在歐美，實非常重要，恆為自然科學產生之起因。顧在莊子，則以為人類之知力，只能知其當然；若其所以然，決不能知。故於則陽云：『視道之人，不隨其所廢，不原其『其』字皆指萬物言所起，此議之所止。』又云：『未生不可忘，已死不可徂。死生非遠也，理不可視。』莊子只因此類問題，「理不可視」故乃主張「議之所止」也。

莊子以為「理」之所以「不可視」因而不能熟知客觀事物者，大約囿於以下之四限：（一）限於「別」。「別」者，即彼此你我之「別」也。萬物形體各不相同，故亦各不相知。秋水，『惠子曰：「子非魚，安知魚之樂。」莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂！」』則陽，『鷄鳴狗吠，是人之所知；雖有大知，不能以言讀其所化，不能以意圖其說如「知一類之事其所將為。」所言皆是此理。夫異形之物，固不能相知矣。然同形之物，如人類等，以環境之異，亦可各不相知。齊物論所謂「自彼則不見，自知則知之」是也。（二）限於「小」。「小」者，即人類地位之「小」。秋水謂中國之在海內，已似稊米之在大倉；人比萬物，又似豪末之在馬體；是以小如豪末之人，其不足以知大倉之大也明矣。逍遙遊謂蠅與學鳩不知鵬之大，而笑其直上九萬里而圖南，亦即此理。逍遙遊，『小知不及大知。』夫小知固不及大知矣，然大知與小知，不過百步與五十步之差，其同限於「小」而不能相知，則一。此莊子之意也。（三）

限於「時。」萬物所生各不相同，故此時不知彼時，短時不知長時。逍遙遊，「朝菌不知晦朔，惠姑不知春秋。」秋水，「夏蟲不可以語於冰者，篤於時也。」皆同此理。逍遙遊，「小年不及大年。」夫小年固不及大年矣，然大年與小年，不過百步與五十步之差，其同限於「時」而不能相知，則一。此意與上「小知不及大知」同也。（四）限於「地。」萬物所生之地各不相同，故此地不知彼地，小地不知大地。秋水，「井蠆不可以語於海者，拘於虛也。」即其例證。

由此觀之，可知人類所謂「我」者，極有限；「我」以外之「物」，極無限。人類如以有限之「我」去追求無限之「物」，其結果非特無所得，且將危及其身，而使之困疲短折。故齊物論云，「與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，齎然疲役而不知其所歸，可不哀邪？」養生主云，「吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已！」秋水云，「計人之所知，不若其所不知；其生之時，不若未生之時；以其至小，求窮其至大之域，是故迷亂而不能自得也！」

人類固於以上四限，故對於客觀事物無法可知。世俗之所謂知，純為主觀，決非其真。莊子以爲此種主觀，有「物」「俗」「差」「功」「趣」等不同。故秋水云，「以「物」觀之，自貴而相賤；以「俗」觀之，貴賤不在已。以「差」觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小……以「功」觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所無而無之，則萬物莫不無……以「趣」觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。」儒墨是非所以終身不決，即因有「趣」之一種主觀。故齊物論云，「彼亦一是非，此亦

一是非』『以是其所非而非其所是。』

夫萬物既已絕於神祕，非人可知矣。然人究無知邪？莊子以爲人於積極方面，於萬物本質，固絕對不知；但於消極方面，能知其不知而有自知之明者，則此種自知，可謂『真知』；具有此知之人，可謂『真人』。故大宗師云，『且有真人，而後有真知。』此種『真人』，又名『大聖』，乃萬世不能輕易一見者。故齊物論云，『萬世之後，而一遇大聖，知其解者，是旦暮遇之也。』

『真知』之用，第一步可使人止於『不知』，安於『不知』。故齊物論云，『夫大道不稱，大辯不言……道昭而不道，言辯而不及……故知止其所不知，至矣。』知北遊云，『不知，深矣；知之，淺矣；弗知，內矣；知之外矣。』第二步可使人進而根本絕知。德充符，『聖人不謀，惡用知。』馬蹄，『同乎無知，其德不離。』在宥，『多知爲敗。』刻意，『去知與故，循天之理。』此皆莊子絕知之意也。

第二 帝道與臣道

帝道本與聖道相同，所不同者，一則在位，一則在野而已。茲但述其政治部份，其關於個人修養者，當於聖道另言之。帝道又與臣道互明，故此將臣道併言之焉。

帝王政治基礎，全以天道爲根據。是故爲帝王者，應先明天道而通之。故在宥云，『不明於天者，不純於德；不通

於道者，無自而可。」天道云，「夫帝王之德，以天地爲宗，以道德爲主。」又云，「是故古之明大道者，先明天。」

天道爲政治所根據者，有以下三要點：第一，天道含有一種極大之動力，其職專在指揮與支配；萬物之職，專在照其所指揮與支配者而行動。第二，天道含有必然性，萬物之行動，全是「天機之所動」，絲毫改變不得。第三，天道含有變動性，一切萬物，全在「無動而不變，無時而不移」中演進着。

莊子根據第一要點，即產生一種君臣分工之觀念。以爲君者，無爲而居上，其職但司機要，於重臣實行其指揮與支配；臣者，有爲而居下，其職爲管理一切民事，而受君之指揮與支配。故在宥云，「有天道，有人道。無爲而尊者，天道也；有爲而累者，人道也。主者，天道也；臣者，人道也。天道之與人道也，相去遠矣，不可不察也。」天地云，「以道觀能，而天下之官治。」天道云，「上必無爲而用天下，下必有爲爲天下用，此不易之道也。」又云，「本在於上，末在於下；要在於主，詳在於臣。」

君必「無爲」，臣必「有爲」，只是一種分工上必然之關係。蓋君如「有爲」，而直接去理民務，則必無閒暇再司機要之事；臣如「無爲」，而不事事，是爲下侵上職，亦非臣下之所當爲也。故天道云，「無爲也，則任事者責矣。」又云，「無爲也，則用天下而有餘；有爲也，則爲天下用而不足；故古之人貴夫無爲也。上無爲也，下亦無爲也，是下與上同德。下與上同德，則不臣。下有爲也，上亦有爲也，是上與下同道，上與下同道，則不主。」

郭象於此種君臣分工之關係，亦頗能得莊子之真。其注天道曰，「主人無爲於親事，而有爲於用臣。臣能親事，

主能用臣……各當其能，則天理自然，非有爲也。若乃主代臣事，則非主矣；臣秉主用，則非臣矣，故各司其任，則上下咸得，而無爲之理至矣。」又曰：「夫在上者，患於不能無爲，而代人臣之所司，使咎繇不得行其明斷，后稷不得施其播殖，則羣才失其任，而主人困於役矣。故冕旒垂目而付之天下，天下皆得其自爲，斯乃無爲而無不爲者也。故上下皆無爲矣。但上之無爲則用下，下之無爲則自用也。」

由此觀之，莊子所言「無爲」，乃謂帝王辦事，以簡約執要爲主，非謂對於民事拱默不爲；此對臣下之「有爲」而言，非對人民事務而言也。此意唯古人史公談及班固知之最審，史記載史公談論道家要指云：「道家使人精神專一……指約而易操，事少而功多……至於大道之要，去健羨……虛者，道之常也；因者，君之綱也。羣臣並至，使各自明也。」「自明」者，即羣臣責任各自分明之意，天道所謂「無爲也，則任事者責」也。史公談所謂「去健羨」，所謂「虛」，皆即道家所謂「無爲」。其用，可「使人精神專一」，「指約而易操」，其目的，可得「事少而功多」之效；其法，以一切民事付之羣臣，使「羣臣並至，使各自明」。故「無爲」之道，乃爲「君之綱」，而君必「因」之也。班固藝文志云：「道家者流……秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。」班固「秉要執本」四字，可謂括盡道家「無爲」之義，最爲得要，所以許爲「君人南面之術」也。

道家「無爲」二字，幾盡爲後人所誤解。如梁任公云：「釋以俗語，則曰「別要管他」；文言之，則曰「無爲」。」先秦政治思想史一百七十四面最足代表後來一班普通人對於「無爲」之解釋，此則由於不能好學深思之過也。其實

「無爲」二字，並非道家之專名，孔子亦曾言過，且用以贊舜。論語衛靈公，「子曰，『無爲而治者，其舜也與！夫何爲哉，恭己正南面而已矣。』」夫「己」之所以「恭」，「南面」之所以「正」，此種功夫，蓋非素於「秉要執本」而得臣治者，固不能至也。

「秉要執本」何以獨爲「君人南面之術」？蓋當時人民生活，全爲以家庭爲單位之自足自給。家與家間，以經濟利益不相關聯之故，並無若何組織，亦無若何往來。物質要求，異常簡單。即需交易，亦屬有限。在此種經濟狀況下，人民除與官吏發生少許接觸外，與人君不起任何關係。其最感痛苦者，即爲人君之多欲或好戰。人君多欲或好戰，則不得不取民之利以自利，傷民之生以侵敵，此皆人君有爲多事之惡果也。故在人民看來，一國之中，只要有一不害人民，能御臣下之人君，坐在朝上垂拱而治，便是最好之君。此外，無復他求。「秉要執本」即爲人君所以御臣之要道。由此，可知老莊提倡無爲之治，實亦當時政治狀況與經濟背景所迫而成，並非完全個人理想也。

帝王所執之要，大概有二：（一）明尊卑先後之道，而自居尊先之地位，保持絕大之權力，以爲臣下之統制。（二）明大道之序，而自守其最要之天道，以爲應付臣下及一切之原則；其次要者，如道德，仁義，分守，形名，因任，原省，是非，賞罰等雜務，則使臣下任之。天道，「君先而臣從，父先而子從，兄先而弟從，長先而少從，男先而女從，夫先而婦從；夫尊卑先後，天地之行也，故聖人取象焉。」此前者之例也。又云，「是故古之明大道者，先明天，而道德次之；道德已明，而仁義次之；仁義已明，而分守次之；分守已明，而形名次之；形名已明，而因任次之；因任已明，而原省次之；原

省已明，而是非次之；是非已明，而賞罰次之。」此後者之例也。

申不害據老莊『無爲』之旨，以爲人君御臣之術。韓非子定法篇，『今申不害言術……術者因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課羣臣之能者也；此人主之所執也。』韓非子亦據老莊『無爲』之旨，以爲人君治國之要。揚權篇，『事在四方，要在中央。聖人執要，四方來效……使鷄司夜，令狸執鼠，皆用其能，上乃無事……用一道以名爲首，名正物定，名倚物徙。故聖人執一以靜，使名自命，令事自定……君操其名，臣效其形。』二柄篇，『明主之所導制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑德也。何謂刑德？曰殺戮之謂刑，慶賞之謂德。』申不害所謂『殺生之柄』，韓非所謂『二柄』，即老子三十六章所謂『國之利器』，皆老莊『無爲』之術也。史記老子韓非列傳言『申子之學本於黃老而主刑名』。又言『韓非……喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。』其謂二人之學『本於黃老』者，皆就本於黃老『無爲』之點而言，故以二人與老子合傳。後世淺人見韓非與老子同傳，以爲不倫，夫豈足以知史公之意哉。

夫老莊申韓四者之政治目的，雖皆以『無爲』爲主，然其手段並不相同。老子重人君自己清靜爲化，莊子重君臣分工申子重刑名之術，韓子重刑名法術。蓋時代愈後，則社會愈複雜難治。故四人之術，亦愈後愈嚴，愈後愈詳。於此正可見各個時代之反映。老子之術雖以『深遠』獨爲史公所許，要亦時代較前純樸使然也。

莊子根據第二要點，即產生一種順民『常性』之觀念。所謂『常性』者，即民性之表現，以爲天道所支配之

故，皆有其必然之常，絲毫增減不得，變更不得。故人臣之於人民，只能順其性之所必然，而不能以私意改造之。應帝王，『順物自然，而無容私焉，而天下治矣。』馬蹄，『彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德。』此言民之『常性』，不過爲『織而衣，耕而食』二者；故人臣『有爲』之努力，只能順其性之自然，決不容有何私意竄入其間；如此，則天下自治也。天下，『百官……以事爲常，以衣食爲主，蕃息畜藏，老弱孤寡爲意，皆有以養，民之理也。』此言以衣食爲主，蕃息畜藏爲意，老弱孤寡，皆有以養，乃民理之當然；故百官應順民理，而以上事爲常也。

莊子根據第三要點，即產生一種『應時而變』之觀念。以爲政治上一切制度設施當隨人民之變而與之俱變。秋水，『物之生也，若騖若馳，無動而不變，無時而不移。』此言萬物之生，無不變動也。人爲萬物之一，當亦常在變動中向前演進，故治政亦不得不應其需要，隨之而變也。故天運云，『故夫三皇五帝之禮義法度，不矜於同，而矜於治。故譬三皇五帝之禮義法度，其猶枳棗橘柚邪？其味相反，而皆可於口。故禮義法度者，應時而變者也。今取援狙而衣以周公之服，彼必齟齬挽裂，盡去而後慊。觀古今之異，猶援狙之異乎周公也。』又云，『仁義，先王之蘧廬也，止可以一宿，而不可久處，觀而多責。』

以上三種觀念，（一）君臣分工，（二）順民『常性』，（三）『應時而變』，即爲莊子政治之原則。實際政治有變，而此原則終不變也。

夫人君既以一切政務付之『有爲而累』之人臣矣，然則人臣所司之政務，其內容究爲如何乎？今述莊言以

明之。在者，一器而不可不陳者，法也。遠而不可不居者，義也。親而不可不廣者，仁也。節而不可不積者，禮也。中而不可不高者，德也。『天道，三軍五兵之運，德之末也。賞罰利害五刑之辟，教之末也。禮法度數形名比詳，治之末也。鐘鼓之音，羽旄之容，樂之末也。哭泣衰絰降殺之服，哀之末也。此五末者，須精神之運，心術之動，然後從之者也。』又云，『是故古之明大道者，先明天，而道德次之；道德已明，而仁義次之；仁義已明，而分守次之；分守已明，而形名次之；形名已明，而因任次之；因任已明，而原省次之；原省已明，而是非次之；是非已明，而賞罰次之。』天下，『以仁爲恩，以義爲理，以禮爲行，以樂爲和，燕然慈仁，謂之君子。以法爲分，以名爲表，以參爲驗，以稽爲決，其數一二三四五是也。百官以此相齒，以事爲常。』吾人將以上所言，去其重複而歸納之，可得左列十條：

1. 德 三軍五兵之運屬之。
2. 教 賞罰利害五刑之辟屬之。
3. 治 禮法度數形名比詳屬之。
4. 樂 鐘鼓之音，羽旄之容屬之。
5. 哀 哭泣衰絰降殺之服屬之。
6. 仁義
7. 分守

8. 因任

9. 原省

10. 是非

以上十事，即十種之道，乃臣下所司，而爲臣下所當知者，此即莊子所謂臣道，天下所謂『百官……以事爲常』也。臣道極繁複瑣碎，須由人君之領導統制，而後可若網在綱，有條不紊，萬事得其理。故曰，『此五末者，須精神之運，心術之動，然後從之者也。』『五末』指臣下繁瑣之事而言；『精神之運，心術之動』指君上領導統制而言。謂臣下繁瑣之事，須君上精神上之領導統制，然後可辦得順手也。

莊子於書中攻擊儒家仁義禮法之處甚多，顧於臣道中又何以主張之，豈不自相矛盾。蓋莊子所攻擊者，乃儒家一成不變之道；而自己所主張者，爲『應時而變』之道也。此爲莊子勝過儒家處，亦爲後人所最不瞭解之處也。莊子以爲政治之發生，起於實際需要上之必然；而政治須由帝王之統治，亦起於實際需要上之必然。在宥，一賤而不可不任者，物也；卑而不可不因者，民也；廢而不可不爲者，事也。『此言政治之發生，起於實際需要上之必然也。』又云，『故聖人觀於天而不助……接於事而不辭……因於物而不去。物者，莫足爲也，而不可不爲。』此言政治須由帝王之統治，亦起於實際需要上之必然也。

政治之原則，係爲實際政治之運用與指揮；而實際政治之極則，不過欲達到『聖治』或『太平』之境。天地，

「官施而不失其宜；拔舉而不失其能；畢見其情事，而行其所爲；行言自爲，而天下化；手撓顧指，四方之民莫不俱至。」此之謂聖治。『天道，『愚知處宜，貴賤履位，仁賢不肖襲情，必分其能，必由其名。……此之謂太平，治之至也。』據上所引，可知要達到『聖治』或『太平』之境，至少應做到以下五事：（一）貴者在貴者之位，賤者在賤者之位；各分其能，各盡其職；所謂『貴賤履位，……必分其能，必由其名』也。（二）大小各官，於其自己範圍之內，應有全權與自由，俾其所爲之事，可得完全發展；所謂『畢見其情事，而行其所爲』也。（三）某人做何官，辦何事，必合其才，稱其能；所謂『拔舉而不失其能』也。（四）官之一切設施，必因時制宜，處處要顧及人民之需要；所謂『官施而不失其宜，……四方之民莫不俱至』也。（五）民之智與愚者，賢與不肖者，應各按其能，爲之分級，務使人人有事可做；所謂『愚知處宜，……仁賢不肖襲情』也。

政治最後之目的，只是要達到：（一）『甘其食，』（二）『美其服，』（三）『樂其俗，』（四）『安其居，』以上皆見馬蹄（五）『老弱孤寡，……皆有以養。』天下

荀子解蔽篇評莊子之學曰，「莊子蔽於天而不知人。」『天』謂『天道』；『人』謂社會上實際之人道，蓋兼『帝道』與『臣道』而言之。然王霸篇曰，『故治國有道，人主有職。若夫貫日而治詳，一日而曲列之，是所使夫百吏官人爲也，不足以是傷游玩安燕之樂。若一夫論相以兼率之，使臣下百吏，莫不宿道鄉方而務，是夫人主之職也。若是則一天下，名配堯禹。人主者守至約而詳，事至佚而功。垂衣裳不下簞席之上，而海內之人莫不願得以爲帝

王，夫是之謂至約，樂莫大焉。人十者，以官人爲能者也。匹夫者，以自能爲能者也。人主得使人爲之，匹夫則無所移之。百畝一守，事業窮，無所移之也。今以一人兼聽天下，日有餘而治不足者，使人爲之也。……農分田而耕，賈分貨而販，百工分事而勑，士大夫分職而聽，建國諸侯之君分土而守，三公據方而議，則天子共己而已。其曰『人主之職，』在『使臣下百吏，莫不宿道鄉方而務，』即莊子『用天下』天道之義；曰『守至約而詳，事至佚而功，』即『要在於詳在於臣』天道之義；曰『垂衣裳不下簪席之上，』曰『天子共己，』楊注『共讀爲拱』，即『無爲』天道之義。其言人主治國之術，固與莊子相合，而謂其『不知人』者，何哉？

天道之義，前僅老子稍稍言及。顧其詞隱微恍惚，後人又莫得而測。至關於實際之人道，則各家言者極多。天道爲人道之根據，不明天道者，不能談人道。然世人多知人道，不知天道。故莊子特詳天道而略人道也。莊子述人道，以欲簡略之故，只偶於字裏行間流露一二；因此，其所述之人道，往往不復爲讀者所注意。是荀子謂其『不知人』者，豈以莊子所言人道，過於簡略故歟？

末後，莊子於帝道尙有一重要之意見，因顧忌時諱，未能明白表示，但吾人可就其字裏行間推知之者，即：（一）當時周天子及各國侯王所行之道，皆未能與莊子所謂帝道相合，故彼等實無資格勝任；（二）爲天子或侯王者，須道德程度絕高之聖人，方可充任。但彼等無資格勝任者，如何可使下臺？彼等有道德可充任者，又如何可使上臺？莊子關於此種事實上之解決，則並未言及也。

第三 聖道

聖道者，謂聖人處下之道也。聖人處下之道，亦以天道爲根據。天道爲偶然的，盲目的，被動的，必然的，故個人在歷史中的位置，亦爲偶然的，盲目的，被動的，必然的，並無若何價值可言也。

莊子以爲人類歷史，猶數千萬尺高山上下垂之大瀑布，故去新來，毫不停留；日夜奔騰，終古不息。正秋水所謂「無動而不變，無時而不移。」吾人遠望之，不見無數接連之急流，只見一條極大極長之瀑布永在垂着，此卽歷史之真相。若個人在歷史中，其地位不過等於無數急流中之一滴，何足道哉！

今再譬之，天道猶今搖航空獎券之大銅球，個人猶代表各號獎券之小球。個人之生，卽某號忽被偶然搖出；其生之或貧或富，或壽或夭，卽某號偶中大獎，某號偶中小獎，某號偶或無獎；而各個小球，均無所知也。故個人在歷史中之位置，如小球然，完全是偶然的，盲目的，被動的，必然的；其自身固無目的，無計劃，無意志，無選擇，無自由；總之，並一切而無之也。此種狀態，亦正庚桑楚所謂「儵然而往，倏然而來」；刻意所謂「其生若浮，其死若休」也。

莊子根據以上理論，卽產生下列五種結果：（一）隨世，（二）隨化，（三）安命，（四）無情，（五）內心最高之修養。茲分論之。

一 隨世 隨世者，乃個人對於一切世事，毫無成見，毫無主張；既不贊成，又不反對；只是隨隨便便，得過且過。

之謂也。老子四章，「和其光，同其塵。」其處世態度，蓋與此同。胡適云，「莊子的哲學，總而言之，只是一個出世主義。」其實莊子既非出世，亦非入世，只是隨世而已。人間世，「彼且爲嬰兒，亦與之爲嬰兒；彼且爲無町畦，亦與之爲無町畦；彼且爲無崖，亦與之爲無崖；達之入於無疵。」此乃莊子隨世主義之秘訣也。莊子用此主義解決處世之間題。

二 隨化 物之生，天道之化也；其死，亦天道之化也。天道以物爲人爲馬，化也；以人爲鼠肝，爲蟲臂，亦化也。生爲形體轉變之成功，死爲形體轉變之過渡。萬物有轉變而無生死，是卽老子三十三章所謂「死而不亡者壽」也。夫物之化與不化，化爲此物或彼物，既非物所能過問；故聖人於生死之間，自當一切隨天所化，而無所用心也。大宗師，「若人之形者，萬化而未始有極也。」又云，「孟孫氏不知所以生，所以死；不知就先，不知就後。若化爲物，以待其所不知之化已乎。且方將化，惡知不化哉；方將不化，惡知已化哉。」知北遊，「生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委順也；孫子非汝有，是天地之委蛻也。」此皆聖人隨化之義也。聖人生死，一切隨天所化，故聖人態度，只是養生主所謂「依乎天理……因其固然……安時而處順，哀樂不能入。」莊子用此解決生死之問題。

三 安命 德充符，「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽，飢渴，寒暑，是事之變，命之行也。」又云，「知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。」此言人事之順逆禍福，皆爲命之流行；雖有大力，亦莫之奈何；故聖人唯有安之。莊子用此解決人事之問題。

四 無情 天道有必然性。一切萬物皆受此必然性之支配，不以人之好惡而有所增減，有所改變。故人如感情用事，於外界之物，非特無絲毫影響，其結果反苦自己。此莊子所以主張無情也。德充符，『有人之形，無人之情，有人之形，故羣於人；無人之情，故是非不得於身。眇乎小哉！所以屬於人也。警乎大哉！獨成其天。』惠子謂莊子曰，『人故無情乎？』莊子曰，『然。』惠子曰，『一人而無情，何以謂之人？』莊子曰，『道與之貌，天與之形，惡得不謂之人。』惠子曰，『既謂之人，惡得無情？』莊子曰，『是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而益生也。』此莊子自言無情之義。然無情者，非徒平時槁木死灰之謂，必外臨大變而內仍不失其常者，方可當之。逍遙遊，『之人也，物莫之傷。大浸稽天而不溺；大旱金石流，土山焦而不熱。』『不溺，』『不熱，』皆外臨大變而內心仍能卓然不爲所變之謂。極言無情之至也。齊物論，『至人神矣！大澤焚而不能熱；河漢沍而不能寒；疾雷破山，風振海而不能驚。』『不能熱，』『不能寒，』『不能驚，』亦皆外臨大變而內心仍能卓然不爲所變之謂。極言無情之至也。以此而言無情，則無情實含有大勇之義；此種大勇，唯至人或聖人有之，常人無有也。故秋水云，『知窮之有命，知通之有時，臨大難而不懼者，聖人之勇也。』

又無情者，非無智之謂。蓋至人在遇一切事變之初，亦應先有一種理智上之考察，並非瞎撞瞎碰，全受運命之宰割也。秋水，『知道者必達於理，達於理者必明於權，明於權者不以物害己。至德者，火弗能熱，水弗能溺，寒暑弗能害，禽獸弗能賊。非謂其薄之也，言察乎安危，寧於禍福，謹於去就，莫之能害也。』田子方，『吾以其來不可卻也，其去

不可止也。吾以爲得失之非我也，而無憂色而已矣。」此言火之熱，水之溺，寒暑之迫，禽獸之噬，生之來，死之去，得失之遇，凡此種種雖皆有其必然性，然至人於此必先用理智考察一翻，其間有可避者，有不可避者。可避則避之，不可避則安然受之。故至人只有利害上之去就，並無感情上之好惡也。

庚桑楚，『古之真人，知者不得說，美人不得濫，盜人不得劫，伏羲黃帝不得友。生死亦大矣，而無變乎己，況爵祿乎。若然者，其神經乎大山而無介，入乎淵泉而不濡，處卑細而不憊。』至人不變之程度，如能做到此種地步，方可算得無情之至。莊子用此解決事變之問題。

五 內心最高之修養 萬物得天道之化以生。故天道者，即萬有之源，亦即吾人所生之根也。夫天道雖不可見，不可聞，然宇宙間一切現象見於吾人之前者，無一非天道之表現也。莊子以爲聖人之精神，應與天道相親，相遊，或與天道爲一，或將其精神寄託於天道之中。此種功夫，如臻最後地步，竟可將其意識完全消滅淨盡，而成爲一種寂滅狀態。如此，方達內心最高之修養也。逍遙遊，『若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉。』又云，『乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。』皆言聖人之精神，與天道相親相遊也。逍遙遊，『之人也，之德也，將旁礴萬物以爲一。』齊物論，『天地與我並生，而萬物與我爲一。』大宗師，『其一，與天爲徒。』皆言聖人之精神，與天道爲一也。齊物論，『南郭子綦隱几而坐，仰天而嘘，答焉似喪其耦。顏成子遊立侍乎前，曰，「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱几者，非昔之隱几者也。」子綦曰，「偃。不亦善乎，而問之也。今者吾喪我，汝知之乎？」』

人間世，『若一志。無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。』大宗師，『墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。』天地，『忘乎物，忘乎天，其名為忘己。忘己之人，是之謂人於天。』達生，『子獨不聞夫至人之自行邪？忘其肝膽，遺其耳目。』知北遊，『子能有無矣，而未能無無也。』凡以上所謂『喪其耦』、『喪我』、『心齋』、『坐忘』、『忘己』、『忘其肝膽』、『無無』，總而言之，無非將人之意識完全消滅淨盡，而人於一切寂滅之狀態也。聖人之修養功夫，如能至此境界，至矣，盡矣，不可以加矣。

莊子以爲一切事物皆屬必然，而爲人所無可奈何。唯此種寂滅境界，聖人可以修養得之，此乃聖人最後之歸宿也。

丙 莊子思想與其他之關係

第一 莊子與老子

史記老子列傳，「莊子者……其學無所不闕，然其要本歸於老子之言……作漁父盜跖胠篋，以詆訾孔子之徒，以明老子之術。」據此，可知莊子之學實出於老子；二人之關係，自極密切也。此種關係，吾人可自三方面證明之。

（一）莊子於老子推崇備至，除老子外，無第二人可與相比。山木，「昔吾聞之大成之人曰，『自伐者無功，功成者墮，名成者虧。』孰能去功與名而還與衆人？」此即老子九章「功遂身退，天之道」；二十二章「不自伐，故有功」；二十九章「爲者敗之，執者失之」之誼也。田子方，「古之真人……其神經乎大山而無介，入乎淵泉而不濡，處卑細而不懣，充滿天地，既以與人，已愈有。」此即八十一章「既以爲人，已愈有；既以與人，已愈多」之誼也。天下，「關尹老聃乎！古之博大真人哉！」莊子一則稱老子爲「大成之人」，再則爲「古之真人」，三則爲「古之博大真人」；其於老子推崇，可謂至矣。其證一也。

（二）莊子書中引用老子之文極多，且獨於老子如此，其他古書均不引用。齊物論，「可已行信，而不見其形；

有情而無形。」大宗師，「夫道，有情，有信；無爲，無形。」此卽二十一章「道之爲物……其中有精，其精甚眞，其中有信」之誼也。齊物論，「有始也者。」此卽一章「無名，天地之始」之誼也。又「有有也者，有無也者。」此卽四十章「天下萬物生於有，有生於無」之誼也。又「大仁不仁。」此卽五章「天地不仁，以萬物爲芻狗」之誼也。又「大辯不言。」此卽五十六章「知者不言」八十一章「辯者不善」之誼也。又「道昭而不道。」此卽一章「道可道，非常道」之誼也。大宗師，「夫道……可傳而不可受，可得而不可見。」此卽十四章「視之不見，名曰夷」之誼也。又「自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地。」此卽二十五章「有物混成，先天地生」之誼也。又「鑿萬物而不爲義，澤及萬世而不爲仁。」此卽五章「天地不仁，以萬物爲芻狗」之誼也。應帝王，「明王之治……化貨萬物，而民弗恃。」此卽十章「愛民治國，能無知乎……生而不有，爲而不恃」之誼也。馬蹄，「道德不廢，安取仁義。」此卽十八章「大道廢，有仁義」之誼也。又「彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德……含哺而熙，鼓腹而遊。」此卽十八章「甘其食，美其服」之誼也。胠篋，「世俗所謂知者，有不爲大盜積者乎。」此卽十八章「慧智出，有大僞」之誼也。又「聖人生而大盜起……聖人已死，則大盜不起……絕聖棄智，大盜乃止。」在宥，「故曰，『絕聖棄知，而天下大治。』」此卽十九章「絕聖棄智，民利百倍……絕巧棄利，盜賊無有」之誼也。胠篋，「故曰，『魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。』」此卽三十六章「魚不可脫於淵，國之利器不可以示人」之文也。又「故曰，『大巧若拙。』」此卽四十五章「大巧若拙」之文也。又「民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國

相親，鷄狗之音相聞，民至老死而不相往來。」此即八十章「使人復結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來」之文也。在宥，「故貴以身於爲天下，則可以託天下。」此即十三章「故貴以身爲天下，若可寄天下」之文也。又「至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默。」此即二十一章「道之爲物，惟恍惟惚」之誼也。天地，「故曰：『古之蓄天下者，無欲而天下足，無爲而萬物化，淵靜而百姓定。』」此即五十七章「我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸」之誼也。又「冥冥之中，獨見曉焉；無聲之中，獨聞和焉。」此即二十一章「惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物」之誼也。又「泰初有無無，有無名；一之所起，有一而未形。」此即一章「無名，天地之始」，四十二章「道生一」之誼也。又「是謂玄德。」此即十章「是謂元德」之文也。又「至德之世，不尚賢。」此即三章「不尚賢，使民不爭」之誼也。天道，「則知者不言，言者不知。」知北遊，「夫知者不言，言者不知，故聖人行不言之教。」此即二章「是以聖人處無爲之事，行不言之教」，五十六章「知者不言，言者不知」之文也。至樂，「至譽無譽。」此即三十九章「故致數輿無輿」之誼也。又「天無爲以之清，地無爲以之寧。」此即三十九章「天無以清，將恐裂；地無以寧，將恐發」之誼也。又「芒乎芴乎，而無從出乎；芴乎芒乎，而無有象乎。」此即二十一章「惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物」之誼也。又「萬物職職，皆從無爲殖。」此即四十章「天下萬物生於有，有生於無」之誼也。又「天地無爲也，而無不爲也。」此即四十八章「無爲而無不爲」之誼也。達生，「是謂爲而不恃，長而不宰。」此即十章「爲而不恃，長而不宰」之文。

也。山木，「其民愚而朴，少私而寡欲。」此即十九章「見素抱樸，少私寡欲」之誼也。又「昔吾聞之大成之人曰，『自伐者無功，功成者隨，名成者虧。』孰能去功與名而還與衆人？」此即九章「功遂身退，天之道」；二十二章「不自伐，故有功」；二十九章「爲者敗之」之誼也。田子方，「既以與人，己愈有。」此即八十一章「既以爲人，己愈有；既以與人，己愈多」之誼也。知北遊，「故曰，『失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。禮者，道之華，而亂之首也。』」此即三十八章「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮；夫禮者忠信之薄，而亂之首；前識者道之華，而愚之始」之文也。又「故曰，『爲道者日損，損之又損之，以至於無爲，無爲而無不爲也。』」此即四十八章「爲道日損，損之又損，以至於無爲，無爲而無不爲」之文也。又「不知，深矣；知之，淺矣。」此即八十一章「知者不博，博者不知」之誼也。又「終日視之而不見，聽之而不聞，搏之而不得也。」此即十四章「視之不見，名曰夷，聽之不聞，名曰希，搏之不得，名曰微」之誼也。庚桑楚，「全汝形，抱汝生，勿使汝思慮營營……衛生之經，能抱一乎，能勿失乎……能兒子乎？」此即十章「載營魄抱一，能無離乎；專氣致柔，能嬰兒乎」之誼也。又「兒子終日嗶而嗑不噉，和之至也。終日握而手不掄，其德也。」此即十五章「含德之厚，比於赤子……骨弱筋柔而握固……終日號而不噉，和之至也」之誼也。又「學者學其所不能學也。」此即六十四章「學不學，復衆人之所過」之誼也。又「至仁無親。」此即五章「天地不仁，以萬物爲芻狗；聖人不仁，以百姓爲芻狗」之誼也。徐無鬼，「故無所甚親，無所甚疏，抱德煬和以順天下，此謂真人。」此即五十六章「故不可得而親，不可得而疏……故爲天下貴」之

誼也。則陽，『道之爲名，所假而行。』此卽二十五章『有物混成……吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大』之誼也。外物，『大白若辱，盛德若不足。』此卽四十一章『大白若辱，廣德若不足』之文也。讓王，『唯無以天下爲者，可以託天下也。』此卽十三章『愛以身爲天下，若可託天下』之誼也。天下，『以本爲精。』此卽二十一章『道之爲物……其中有精』之誼也。又『以物爲粗。』此卽十二章『五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵，令人心發狂，難得之貨令人行妨』之誼也。又『以有積爲不足。』此卽二十二章『少則得，多則惑』八十一章『聖人不積』之誼也。又『澹然獨與神明居。』此卽二十章『我獨泊兮其來兆，如嬰兒之未孩……我獨悶悶，澹兮其若海，飂兮若無止』七十章『是以聖人被褐懷玉』之誼也。又『建之以常無有。』此卽三十七章『道常無爲而無不爲』之誼也。又『主之以太一。』此卽三十九章『天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下貞』之誼也。又『以濡弱謙下爲表。』此卽三十六章『柔弱勝剛強』六十八章『善戰者不怒』六十九章『故抗兵相加，哀者勝矣』七十三章『勇於不敢則活』七十六章『柔弱勝生之徒』七十八章『天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝』之誼也。又『以空虛不毀萬物爲實。』此卽十章『三十輻共一轂，當其無，有車之用；埏埴以爲器，當其無，有器之用；鑿戶牖以爲室，當其無，有室之用』十五章『保此道者不欲盈』十六章『致虛極』二十章『我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩』四十五章『大盈若沖，其用不窮』四十八章『爲道日損』五十七章『我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自

機；」六十章「治大國若烹小鮮……聖人亦不傷人」之誼也。又「老聃曰，「知其雄，守其雌，爲天下牝。知其白，守其辱，爲天下谷。」」此卽二十八章「知其雄，守其雌，爲天下牝……知其白，守其辱，爲天下式……知其榮，守其辱，爲天下谷」之文也。又「人皆取先，己獨取後。」此卽七章「是以聖人後其身而身先，外其身而身存」之誼也。又「受天下之垢。」此卽七十八章「受國之垢，是謂社稷主」之誼也。又「人皆取實，己獨取虛。」此卽四章「道沖而用之或不盈」五章「虛而不屈」十九章「見素抱樸，少私寡欲」之誼也。又「無藏也故有餘，歸然而有餘。」此卽八十一章「聖人不積，既以爲人，己愈有；既以與人，己愈多」之誼也。又「其行身也，徐而不費。」此卽五十九章「治人事天莫若嗇」六十四章「以輔萬物之自然而不敢爲」七十三章「天之道不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繹然而善謀」之誼也。又「無爲也而笑巧。」此卽二章「是以聖人處無爲之事」二十九章「爲者敗之，執者失之」五十七章「人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有」之誼也。又「人皆求福，己獨曲全。」此卽二十二章「曲則全」之誼也。又「苟免於咎。」此卽九章「富貴而驕，自遺其咎」四十四章「知足不辱，知止不殆，可以長久」四十六章「咎莫大於欲得，故知足之足常足矣」之誼也。又「以深爲根。」此卽十五章「古之善爲士者，微妙元通，深不可識」五十九章「有國之母，可以長久，是謂深根固柢，長生久視之道」六十四章「爲之於未有，治之於未亂，合抱之木，生於毫末；九層之臺，起於累土；千里之行，始於足下」之誼也。又「以約爲紀。」此卽二十九章「是以聖人去甚，去奢，去泰」之誼也。又「堅則毀矣，銳則挫矣。」此卽九章「揣而棖之，不可長保」三

十六章「柔弱勝剛強」四十三章「天下之至柔，馳騁天下之至堅」七十六章「故堅強者死之徒」之誼也。又「常寬容於物，不削於人。」此卽十六章「知常容，容乃公」四十九章「聖人無常心，以百姓心爲心；善者吾善之，不善者吾亦善之，德善；信者吾信之，不信者吾亦信之，德信」七十九章「是以聖人執左契，而不責於人」八十一章「既以爲人，己愈有；既以與人，己愈多」之誼也。其證二也。

（三）莊子思想，幾全以老子爲根據。莊子分道爲天道，帝道，聖道，與臣道四種，皆可於老子見之。老子九章，「功遂身退，天之道。」四十七章，「不闕牖，見天道。」七十三章，「天之道，不爭而善勝。」七十七章，「天之道，其猶張弓與……天之道，損有餘而補不足。」七十九章，「天道無親，常與善人。」八十一章，「天之道，利而不害。」此皆莊子天道之根據也。二十五章，「故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。」二十六章，「奈何萬乘之主，而以身輕天下。」三十二章，「道常無名，樸雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。」三十九章，「侯王得一以爲天下貞。」四十二章，「人之所惡，唯孤寡不穀，而王公以爲稱。」此皆莊子帝道之根據也。七十章，「是以聖人被褐懷玉。」七十一章，「聖人不病。」七十二章，「是以聖人自知，不自見；自愛，不自貴。」八十一章，「聖人不積。既以爲人，己愈有；既以與人，己愈多……聖人之道，爲而不爭。」此皆莊子聖道之根據也。三十章，「以道佐人主者，不以兵強天下。」三十一章，「君子居則貴左，用兵則貴右……偏將軍居左，上將軍居右……殺人之衆，以哀悲泣之；戰勝，以喪禮處之。」此皆莊子臣道之根據也。老子文字，最詳帝道，次天道，又次聖道，至於臣道則幾付闕如。莊子

最詳天道，次帝道，又次聖道，至於臣道則語焉不詳。蓋莊子以天道難明，故特多闡發。至以天道爲一切之基礎，則二人同也。

莊子謂天道之本體，係超然絕對，決非他物所可比擬。此即老子一章「無名，天地之始」；二十五章「有物混成……吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大」之誼也。又謂天道之作用，含有一種原動力，藉以創造一切。此即三十四章「大道汜兮其可左右，萬物恃之而生而不辭」；三十九章「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下貞」；四十章「天下萬物生於有，有生於無」；四十二章「道生一，一生二，二生三，三生萬物」；五十一章「道生之」之誼也。又謂天道之特點，有普遍、偉大、必然、萬異、萬同、均調、神祕等不同，亦皆取諸老子。二十五章「周行而不殆，可以爲天下母」；三十二章「譬道之在天下，猶川谷之於江海」；三十四章「大道汜兮其可左右」；三十九章「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下貞」；此皆老子言天道之普遍也。二十五章「故道大」；三十四章「萬物歸焉而不爲主，可名爲大；以其終不自爲大，故能成其大」；此皆老子言天道之偉大也。五十一章「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然」；六十四章「以輔萬物之自然而不敢爲」；七十三章「天之道，不爭而善勝，不召而自來，繹然而善謀」；七十七章「天之道，損有餘而補不足」；七十九章「天道無親，常與善人」；八十一章「天之道，利而不害」；此皆老子言天道之必然也。一章「出而異名」；十六章「夫物芸芸」；此皆老子言天道之萬異也。一章，

「此兩者同……同謂之元。」十六章，「各復歸其根。」五十六章，「是謂元同。」此皆老子言天道之萬同也。三十二章，「天地相合以降甘露，民莫之令而自均。」此老子言天道之均調也。一章，「元之又元，衆妙之門。」十四章，「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。」二十一章，「道之爲物，惟恍惟惚。」此皆老子言天道之神祕也。又謂帝王之道，以無爲簡約，秉虛執要爲主，亦取諸老子。二章，「是以聖人處無爲之事。」十章，「愛民治國……能無爲乎。」二十九章，「將欲取天下而爲之，吾見其不得已。天下神器，不可爲也。爲者敗之。」五十九章，「治人事天，莫若嗇。」六十章，「治大國若烹小鮮。」此皆老子言帝王無爲之治也。又謂聖人之道，一曰隨世，二曰隨化，三曰安命，四曰無情，五曰內心最高之修養，此亦取諸老子。五十六章，「和其光，同其塵。」此老子言聖人之隨世也。十六章，「夫物芸芸，各復歸其根。」三十三章，「死而不亡者壽。」四十章，「天下萬物生於有，有生於無。」此老子言聖人之隨化也。十六章，「歸根曰靜，是謂復命，復命曰常。」此老子言聖人之安命也。五十章，「蓋聞善攝生者，陸行不遇兕虎，入軍不被甲兵，兕無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃。」五十五章，「含德之厚，比於赤子；蜂蟻虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。」此老子言聖人之無情也。五十六章，「塞其兌，閉其門。」此老子言聖人最高之修養也。其證三也。

第二 莊子與孔子

盜跖，「仲尼墨翟窮爲匹夫。今謂宰相曰，『子行如仲尼墨翟，』則變容易色稱不足者，士誠貴也。」此可知當時一般人對於孔墨之尊貴，而孔墨對於一般人之影響，亦可於此知之。莊子雖宗老子，願於孔墨之影響，亦不能全無關係也。莊子評墨子，許其意而非其行，已詳天下，可不贅。茲言莊子與孔子。

漁父，「客曰，『孔氏者，何治也？』子路未應。子貢對曰，『孔氏者，性服忠信，身行仁義，飾禮樂，選人倫，上以忠於世主，下以化於齊民，將以利天下，此孔氏之所治也。』」是孔子之所治，如忠信，仁義，禮樂，人倫等，全爲臣道之事。以此觀點衡之孔子，則孔子者，不過爲臣道中之模範人物，正漁父所謂「侯王之佐」也。莊子於在宥，亦言「法，」言「義，」言「仁，」言「禮，」言「德，」於天道，又言「三軍五兵之運，」言「賞罰利害五刑之辟，」言「禮法度數，」形名比詳，言「鐘鼓之音，羽旄之容，」言「哭泣衰經隆殺之服。」此於孔子之道，並不相背。可證莊子所言臣道，總有一部本之孔子也。

天下，「以道爲門，兆於變化，謂之聖人。（兼包帝王在內）……以仁爲恩，以義爲理，以禮爲行，以樂爲和，薰然慈仁，謂之君子。」（君子卽儒家）莊子以儒家地位次於聖人（此聖人卽莊子所稱之至人，與後世稱孔子爲聖人之聖人不同。）與帝王之下，可證莊子對於儒家之重視，而認儒家所謂「仁」「義」「禮」「樂」於治國化民上亦有相當之效用。史記謂「世之學老子者則絀儒學，儒學亦絀老子。」莊子亦學老子者，固未嘗絀儒學，且與以相當之地位。是可知老儒相絀，乃出於後世之俗學，在當初並不然也。（莊子在其他文中，常有譏刺儒家之語，是

乃寓言，不足爲憑。）

唯孔子重臣道而輕君道，莊子則重君道而輕臣道；換言之，孔子以政治重心寄之人臣，莊子以政治重心寄之人君；此其大別也。

第三 莊子與宋子

逍遙遊，「而宋榮子猶然笑之。」天下，「宋鉞尹文聞其風而悅之。」劉師培云，「榮子卽鉞……月令「腐草爲螢，」呂紀作爲「蜉蝣」是其比。」馬敘倫云，「宋鉞又卽孟子之宋牼。」榮」「鉞」「牼」聲同「耕」類。」錫昌按：在荀子漢書又稱爲宋子，韓非子又稱爲宋榮。是宋榮子，宋鉞，宋牼，宋子，宋榮均一人也。宋牼見告子下；宋子見天論篇；正論篇，解蔽篇，及藝文志；宋榮見顯學。茲稱宋子，以與他子相並。

宋子學說詳於天下，散見諸子。其與莊子有關者，約有五事：

（一）天下，「不飾於物……人我之養畢足而止……不以身假物。」謂不求美於物質，不以身假於物質，務使人我之養畢足而止；換言之，卽人不應多費心力於物質，以求華美舒適，只求人我之養畢足而止也。此種簡單生活之滿足，原爲道家共有精神，故爲莊子所同，無待贅言。如逍遙遊云，「鵲巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。」郭注「性各有極，苟足其極，則餘天下之財也。」卽爲此種精神之表現。藝文志有宋子十八篇；注云，「孫卿道

宋子，其言黃老意。』謂其有黃老意者，蓋即指此種精神而言與！

（二）天下，『接萬物以別宥爲始。』說文，『別，分解也。』引伸爲離去之義。『宥』假爲『囿。』說文，『囿，苑有垣也。』引伸之，凡有所隔蔽而不能全見者曰囿。呂氏春秋去宥篇，『夫人有所宥者，固以晝爲昏，以白爲黑……故凡人必別宥，然後知別宥，則能全其天矣。』是『宥』乃指各人智識上有所隔蔽而言，『別宥』之義，蓋與荀子『解蔽』，呂氏春秋『去宥』並同。『接萬物以別宥爲始』者，謂欲接近萬物而識其真相，須以去蔽爲始也。尸子廣澤篇，『料子貴別宥』，可見『別宥』乃古人求知之一種方法，或即爲宋子所創，故荀子據之而作解蔽篇，呂氏春秋據之而作去宥篇。徐無鬼，『知士無思慮之變則不樂，辯士無談說之序則不樂，察士無淩詐之事則不樂，皆囿於物者也……有暖姝者，有濡需者，有卷婁者。所謂暖姝者，學一先生之言，則暖暖姝姝而私自說也。自以爲足矣，而未知未始有物也，是以謂暖姝者也。濡需者，豕彘是也。擇疏鬣，自以廣宮大囿。』莊子作『囿』，乃用正字；所言與『別宥』之說全合，蓋亦得之宋子與？

（三）逍遙遊，『舉世而非之而不加沮，』此即天下所謂『上說下教，雖天下不取，強聒而不舍者也。』

（四）逍遙遊，『定乎內外之分，』此即天下所謂『以「禁攻寢兵」爲外，以「情欲寡淺」爲內』也。

（五）逍遙遊，『辯乎榮辱之竟，』此即天下所謂『見侮不辱』也。

莊子於後三者，雖許宋子『未數數然，』然認爲『猶有未樹。』以上皆逍遙遊語，蓋宋子志在『救世，』『願天

下之安寧，以活民命。」故「周行天下，上說下教，」「日夜不休；」以上皆天下歸而莊子於天下，獨重無爲，任其自然，逍遙遊所謂「執弊弊焉以天下爲事」也。

第四 莊子與彭蒙田駢慎到

天下，「公而不當，易而無私；決然無主，趣物而不兩；不顧於慮，不謀於知；於物無擇，與之俱往；古之道術有在於是者。」彭蒙田駢慎到聞其風而悅之。齊萬物以爲首，曰：「天能覆之，而不能載之；地能載之，而不能覆之；大道能包之，而不能辯之。知萬物皆有所可，有所不可，故曰：『選則不徧，教則不至，道則無遺者矣。』是故慎到棄知去已，而緣不得已；泠汰於物，以爲道理。曰：『知不知，將薄知而後鄰，傷之者也。』謏譏無任，而笑天下之尙賢也。縱脫無行，而非天下之大聖。椎拍輓斷，與物宛轉。舍是與非，苟可以免，不師知慮，不知前後，魏然而已矣。推而後行，曳而後往；若飄風之還，若羽之旋，若磨石之隧，全而無非，動靜無過，未嘗有罪。是何故？夫無知之物，無建己之患，無用知之累，動靜不離於理，是以終身無譽。故曰：『至於若無知之物而已，無用賢聖。』夫塊不失道，豪桀相與笑之曰：『慎到之道，非生人之行，而至死人之理，適得怪焉。』田駢亦然，學於彭蒙，得不教焉。彭蒙之師曰：『古之道人，至於莫之是，莫之非而已矣。其風竄然，惡可而言。』常反人，不見觀，而不免於魮斷。其所謂道非道，而所言之蹊不免於非。彭蒙田駢慎到不知道。雖然，槩乎皆嘗有聞者也。」

據孟子荀卿列傳，『慎到，趙人田駢……齊人……皆學黃老道德之術，因發明序其指意。故慎到著十二論……而田駢……皆有所論焉。』藝文志以田子二十五篇列道家，以慎子四十二篇列法家。可知田駢爲道家。慎到則由道歸法。彭蒙無可攷。然據天下『田駢……學於彭蒙』之語推之，蓋彭蒙爲田駢之師，亦道家而隱於無名之流者也。

由此觀之，莊子與彭蒙田駢慎到實同爲道家。無論豪桀笑『慎到之道，非生人之行，而至死人之理』，無論莊子評『彭蒙田駢慎到不知道』，但彼三人既『梁宋皆嘗有聞』，總與莊子以若干道家上之影響，可斷言也，今舉證如左。

呂氏春秋不二篇，『陳駢貴齊』。尸子卷澤篇，『田子貴均』。『陳』『田』古通，田子卽田駢，故陳駢亦卽田駢。『貴齊』卽『貴均』，蓋卽天下田駢『齊萬物以爲首』之說也。何爲『齊萬物以爲首』？天下爲之解曰，『天能覆之，而不能載之；地能載之，而不能覆之；大道能包之，而不能辯之。知萬物皆有所可，有所不可，故曰：選則不偏，教則不至，道則無遺者矣。』莊子齊物論之一部蓋據田駢『貴齊』之說而作。齊物論，『物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。』此卽田駢『萬物皆有所可，有所不可』之理，可爲證也。

天運，『天其運乎，地其處乎，日月其爭於所乎？孰主張是？孰維綱是？孰居無事推而行是？意者其有機絨而不得已邪？』知北遊，『大不得不高，地不得不廣，日月不得不行，萬物不得不昌。』蓋皆『慎到棄知去已，而緣不得已』

之說。『不得已』者，言自然之道有不得不然之勢，非人力所可變更；故慎到棄知去已，而緣不得已也。韓非子難勢篇引慎到云，『堯爲匹夫，不能治三人；而桀爲天子，能亂天下。吾以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激於風也。身不肖而令行者，得助於衆也。堯教於隸屬，而民不聽；至於南面而王天下，令則行，禁則止。由此觀之，賢智未足以服衆，而勢位足以詘賢者也。』此乃慎到以自然之勢用之於人事之勢，蓋以道家之理用之於法。故慎到雖法而源於道也。

第五 莊子與政治

時當戰國，王道衰微，綱紀蕩然。強滅弱，大吞小。各國莫不以戰爭爲務，人君莫不以威勢自立。爲人臣者，以主上之喜怒不測，有時遭刑戮之懼。爲人民者，以兵革不休，有父子離散之苦。是以政治混亂，道德淪絕。貪饕競進，詐僞並起。而莊子之生，適逢其時。

逍遙遊，『子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不避高下；中於機辟，死於罔罟。』又云，『今子有太樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無爲其側，逍遙乎寢臥其下；不夭斤斧，物無害者。無所可用，安所困苦哉。』人間世，『回聞衛君，其年壯，其行獨；輕用其國，而不見其過；輕用民死，死者以國量乎澤若蕉，民其無如矣。』又云，『若始往而刑耳……而強以仁義繩墨之言，術暴人之前者，是以人惡有其美也……若殆以不信厚

言，必死於暴人之前矣。且昔者桀殺關龍逢，紂殺王子比干，是皆修其身，以下偃拊人之民，以下拂其上者也；故其君因其修以擠之，是好名者也。」又云，「有人於此，其德天殺；與之爲無方，則危吾國；與之爲有方，則危吾身。其知適足以知人之過，而不知其所以過。」又云，「鳳兮！鳳兮！何如德之衰也！來世不可待，往世不可追也。……方今之時，僅避刑焉。福輕乎羽，莫之知載；禍重乎地，莫之知避。已乎！已乎！臨人以德。殆乎！殆乎！畫地而趨。」在宥，「今世殊死者相枕也，桁楊者相推也，刑戮者相望也。」山木，「莊子衣大布而補之，正縻係履，而過魏王。魏王曰：『何先生之儼邪？』莊子曰：『貧也，非儼也。士有道德不能行，儼也；衣敝履穿，貧也，非儼也；此所謂非遭時也。王獨不見夫騰猿乎？其得枿梓豫章也，攬蔓其枝，而王長其間，雖羿蓬蒙不能睨睨也。及其得柘棘枳枸之間也，危行側視，振動悼慄。此筋骨非有加急而不柔也，處勢不便，未足以逞其能也。今處昏上亂相之間，而欲無儼，奚可得邪？此比干之見剖心，徵也夫！』」此皆莊子對於當時政治之觀察與說明也。

莊子所見之君，「其年壯，其行獨，輕用其國，而不見其過；輕用民死，死者以國量乎澤若蕉。……其德天殺，與之爲無方，則危吾國；與之爲有方，則危吾身。其知適足以知人之過，而不知其所以過。」皆爲桀紂之君。

莊子所見之臣，「中於機辟，死於罔罟。」「若殆往而刑耳。……必死於暴人之前矣。」皆爲被殺之關龍逢與王子比干。

莊子所遇之時，「鳳兮！鳳兮！何如德之衰也，來世不可待，往世不可追也。……方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫

之知哉；禍重乎地，莫之知避。」「今世殊死者相枕也，桁楊者相推也，刑戮者相望也。」皆爲極亂之世。

古者民分士農工商，莊子爲士，士之目的本在作官。但莊子生在此時，認作官於朝，「處昏上亂相之間，」非特不能行其政策，且反有生命之危險。故寧「處窮閭阨巷，困窘織屨，槁項黃馘。」宋人曹南宮莊子之生活，見列禦寇。雖「家貧」外物言莊子之境況。至「衣敝履穿」山木言莊子之境況。而不悔。此非莊子不願行其道，乃莊子居於亂世之不得已，

山木所謂「處勢不便，未足以逞其能」也。

莊子之逍遙遊，可謂全爲當時政治與其生活之反動。莊子因「士有道德不能行，」山木言莊子。自與政治絕緣；而其個人生活，雖籍「織屨」爲生，然竟「槁項黃馘，」「衣敝履穿，」幾至無以自存。且既爲士後，一時又不能改爲其他專業之農工商以謀較高之生活。凡此皆可推見莊子之精神，實在異常痛苦。夫人之精神，不洩於此，則洩於彼。故莊子最後不得已，乃遁入逍遙之遊，而將其一團無可發洩之意識，化與天地萬物爲一。自此，遂「覆墜而不反，火馳而不顧。」外物此正外物所謂「流遁之志，決絕之行，」非天下之至悲至慘者，決不出此。故逍遙遊非莊子之喜劇，乃莊子之悲劇也。

第六 莊子與辯派

孟子滕文公下，「世衰道微，邪說暴行有作……聖王不作，諸侯放恣，處士橫議。」史記田敬仲完世家，「宣王

喜文學游說之士。自如騶衍淳于髡田駢接子慎到環淵之徒，七十六人，皆賜列第爲上大夫，不治而議論。是以齊稷下學士復盛，且數百千人。『孔子世家』：『夫儒者……崇喪遂哀，破產厚葬，不可以爲俗；游說乞貨，不可以爲國。』又云：『孔子以詩書禮樂教弟子，蓋三千焉。身通六藝者，七十有二人。』時當戰國，諸學並起；道德殺亂，是非不一；遂成天下所謂『百家之學』。蓋此『百家之學』卽產生於齊稷下學士數百千人與孔子弟子三千人之中者也。『百家之學』以所學不同，乃成各派。各派既成對立，互辯遂無已時。寓言所謂『與己同則應，不與己同則反；同於己爲是之，異於己爲非之』；天下所謂『天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好』是也。

當時『百家之學』加入此種戰團，因以辯論爲事者，大別可分五派：一曰儒家，二曰墨家，三曰辯者，四曰楊朱，五曰乘。其詳可於徐無鬼見之。『莊子曰』：『天下非有公是也，而各是其所是，天下皆堯也可乎？』惠子曰：『可。』莊子曰：『然則儒墨楊乘四，與夫子爲五，果孰是邪？』……惠子曰：『今夫儒墨楊乘且方與我以辯，相拂以辭，相鎮以聲。』……所謂暖姝者，學一先生之言，則暖暖姝姝而私自說也，自以爲足矣，而未知未始有物也。』據此，則惠施在儒墨楊乘四派以外，當自成一派，可名之曰辯者。天下亦云：『惠施以此爲大觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之……卒以善辯爲名。』

儒家非指孔子，乃指其三千弟子及後起之儒者而言。此派以孟子之距楊墨爲最著名，墨家非指墨子，乃指其弟子『墨者』而言。此派以『相謂別墨』天下之『墨者』如相里勤五侯苦獲己齒鄧陵子之屬爲最著名。辯者

以惠施爲代表，桓團公孫龍之徒以及所謂「天下之辯者」皆屬之。此派於老子時即有。老子四十五章，「大辯若訥」八十一章，「善者不辯，辯者不善」可證。但不知始於何人也。楊朱及其所屬不詳。然據孟子滕文公下「楊朱墨翟之言盈天下，天下之言不歸楊，則歸墨」之語觀之，此派在當時亦極有勢力，故能與墨派中分天下也。莊子在駢拇胠箴天地中，亦楊墨並稱，可證二派勢力相敵。至於秉，則無可考。茲付闕如，以待博學。

上五派中最有勢力者爲儒家與墨家，故二派相辯亦最烈。列禦寇，「鄭人緩也，呻吟裘氏之地，祇三年而緩爲儒。河潤九里，澤及三族，使其弟墨。儒墨相與辯，其父助翟。十年而緩自殺。」此雖不必真有其事，然其言儒墨相辯，竟至自殺，則雙方激烈情形，亦可想而知。齊物論，「故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。」在宥，「下有桀跖，上有曾史，而儒墨畢起。」天運，「是以天下大駭，儒墨皆起。」皆儒墨連言，可見其相辯之一般也。

儒墨楊秉之辯，大約均以擁護己派，攻擊他派爲目的。而辯者一派之辯，則以「判天地之美，析萬物之理」天下爲目的。故前者之辯，乃自派與他派之辯；後者之辯，則自派互爲「萬物」之辯，係一種近於科學上之討論。天下，「惠施以此爲大觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之……辯者以此與惠施相應，終身無窮。」此證辯者之自樂於辯，自樂於討論。荀子儒效篇，「若夫充虛之相施易也，「堅」「白」「同」「異」之分隔也；是聰耳之所不能聽也，明目之所不能見也，辯士之所不能言也；雖有聖人之知，未能僂指也。不知無害爲君子，知之無損爲小人；匠工不知，無害爲巧；君子不知，無害爲治。」此證辯者之討論，皆爲純理之判析，故與實際之人事無關也。

天道，『是故古之明大道者，先明天……倒道而言，迂道而說者，人之所治也；安能治人……可用於天下，不足以用天下，此之謂辯士，一曲之人也。』莊子所謂『辯士』與『辯者』不同，乃統指此五派之人而言。莊子以爲此種『辯士』不明自然之道，故『倒道而言，迂道而說』所見限於一端之微，故爲『一曲之人』。

莊子以爲自此五派橫行天下之後，其必然之結果，爲『是故內聖外王之道，開而不明，鬱而不發。天下之人各爲其所欲，焉以自爲方。悲夫！百家往而不反，必不合矣。後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將爲天下裂！』天下

莊子之齊物論，其唯一目的，即在息天下各派是非之辯。蓋必是非之辯息，而後內聖外王之道，可得而明也。齊物論之主要根據有五：

（一）宇宙至大，人類至小，欲以至小求其至大，必不能得其真也。秋水，『計人之所知，不若其所不知；其生之時，不若未生之時；以其至小，求窮其至大之域，是故迷亂而不能自得也。』則陽，『今計物之數，不止於萬，而期曰萬物者，以數之多者號而讀之也。是故天地者，形之大者也；陰陽者，氣之大者也。道者爲之公，因其大以號而讀之則可也。已有之矣，乃將得比哉。則若以斯辯，譬猶狗馬，其不及遠矣。』天下，『由天地之道，觀惠施之能，其猶一蚤一蠹之勞者也，其於物也何庸！』

（二）人與萬物殊類，是非美惡並無一定，不能憑自己之智慧推知萬物之情也。齊物論，『民溼寢則腰疾偏

死，鰕然乎哉？木處則惴惴，援猴然乎哉？三者孰知正處。民食芻豢，麋鹿食藿，螂且甘帶，鴟鴞者鼠，四者孰知正味。援獼狙以爲雌，麋與鹿交，鰕與魚游。毛嬙麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？則陽，鷄鳴狗吠，是人之所知，雖有大知，不能以言讀其所自化，又不能以意圖，騷脫「知」字其所將爲。」

（三）世事常隨時間之流不斷變遷演進，人不能以一時一地所謂善者推之他時他地也。天運，「夫水行莫如用舟，而陸行莫如用車。以舟之可行於水也，而求推之於陸，則沒世不行尋常。古今非水陸與？周魯非舟車與？今斬行周於魯，是猶推舟於陸也。勞而無功，身必有殃。……故夫三皇五帝之禮義法度，不矜於同，而矜於治。故譬三皇五帝之禮義法度，其猶枳梨橘柚邪？其味相反，而皆可於口。故禮義法度者，應時而變者也。……時不可止，道不可壅。」秋水，「年不可舉，時不可止，消息盈虛，終則有始，是所以語大義之方，論萬物之理也。物之生也，若騖若馳，無動而不變，無時而不移。」

（四）人以有限之智慧推求無限之物情，足以疲精傷神也。養生主，「吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已。已而爲知者，殆而已矣。」德充符，「惠子曰，「既謂之人，惡得無情？」莊子曰，「是非吾所謂情也，吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」惠子曰，「不益生，何以有其身？」莊子曰，「道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑；天選子之形，子以堅白鳴！」」

（五）世間唯自然之力最大，一初不能出其範圍；人類地位至小，壽命至促，故應在自然支配之下，聽其安排，

逍遙自適，無庸有所努力，有所主張也。大宗師。『夫道有情有信，無爲無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在大極之先，而不爲高；在六極之下，而不爲深；先天地生，而不爲久；長於上古，而不爲老……其爲物無不將也，無不迎也，無不毀也，無不成也……浸假而化予之左臂以爲鶴，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鴟炙；浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因而乘之，豈更駕哉……夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。』

二 逍遙遊校釋

據民國九年浙江圖書館覆刻明世德堂本爲正本，以趙刻南宋重開北宋本（簡稱趙本）遵義黎氏校刊覆宋莊子注疏本（簡稱黎本）涵芬樓續古逸叢書影宋本（簡稱涵本）四部叢刊影明世德堂本（簡稱世本）相校。下齊物論校釋天下校釋仿此。

逍遙遊

陸德明曰：『「逍」音銷，亦作「消」；「遙」如字，亦作「搖」；「遊」如字，亦作「游」。』

錫昌按：『逍』『遙』『遊』三字，說文不收，古本蓋作『消』『搖』『游』。

錫昌按：莊子一書，言『逍遙』或『遊』者頗多，今舉例於下。本篇云：『若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉。』又云：『乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。』又云：『今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無爲其側，逍遙乎寢臥其下；不夭斤斧，物無害者；無所可用，安所困苦哉。』齊物論：『乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。』又云：『聖人不從事於務，不就利，不違害，不喜求，不緣道；無謂有謂，有謂無謂；而遊乎塵垢之外。』大宗師：『故聖人將遊於物之所不得遜而皆存。』又云：『孰能登天遊』

霧，撓挑無極，相忘以生，無所終窮。」又云，「孔子曰，『彼遊方之外者也，而丘遊方之內者也。……彼方且與造物者爲人，而遊乎天地之一氣。彼以生爲附贅縣疣，以死爲決疣潰癰。夫若然者，又惡知死生先後之所在。假於異物，託於同體；忘其肝膽，遺其耳目；反覆終始，不知端倪；芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無爲之業。』」又云，「夫堯既已黜汝以仁義，而削汝以是非矣，汝將何以遊夫遙蕩恣睢轉徙之塗乎。」應帝王，「子方將與造物者爲人，厭則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壖埳之野。」又云，「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治矣。」又云，「明王之治，……立乎不測，而遊於無有者也。」又云，「體盡無窮，而遊無朕。」在宥，「入無窮之門，以遊無極之野。」又云，「浮遊不知所求。」又云，「出入六合，遊乎九州，獨往獨來，是謂獨有。」又云，「處乎無嚮，行乎無方，挈汝適復之撓撓，以遊無端。」天地，「夫明白入素，無爲復朴，體性抱神，以遊世俗之間者，汝將固驚邪？」天運，「古之至人，假道於仁，託宿於義，以遊逍遙之虛，食於苟簡之田，立於不貸之圃。逍遙無爲也；苟簡易養也；不貸無出也；古者謂是采真之遊。」達生，「子獨不聞夫至人之自

行邪？忘其肝膽，遺其耳目；芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無事之業。」山木，「若夫乘道德而浮游，則不然，無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專爲；一上一下，以和爲量；浮游乎萬物之祖，物物而不物於物，則胡可得而累邪？」又云，「吾願若列形去皮，洒心去欲，而游於無人之野。……吾願去君之累，除君之憂，而獨與道游於大莫之國。」田子方，「孔子見老聃。老聃新沐，方將被髮而乾，慙然似非人。孔子便而待之。少焉見曰，『丘也眩與？其

信然與向者先生形體掘若槁木，以造物離人而立於獨也。」老聃曰：「吾游於物之初。」知北遊：「齊相與游乎無何有之宮。」徐無鬼：「予又且復遊於六合之外。」又云：「吾所與吾子遊者，遊於天地。」則陽：「知遊心於無窮。」外物：「唯至人乃能遊於世而不僻。」又云：「心有天遊。」又云：「心無天遊，則六鑿相攘。」讓王：「逍遙於天地之間，而心意自得。」列禦寇：「無能者無所求，飽食而遨遊，汎若不繫之舟，虛而遨遊者也。」天下：「莊周聞其風而悅之……獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物。不譴是非，以與世俗處……上與造物者游，而下與外死生無終始者爲友。」吾人總括以上所言，可知「逍遙」二字與「彷徨」互文同誼，乃無爲閒適往來自由之貌，所以形容「遊」字者也。詳言之，莊子所謂「逍遙遊」者，乃謂至人之心，在積極方面，須將「功」「名」「與」「己」三者，完全拋棄；而後在消極方面，方能虛無寂寞，暢適無累；一若乘雲氣，御飛龍，遊乎四海之外，而獨與天地精神往來也。他文或分言之，則「逍遙」卽「遊」，「遊」卽「逍遙」也。本篇「至人無己，神人無功，聖人無名」，斯乃本篇要旨所在。蓋當時士人一生所求，不外「功」「名」「與」「己」三者。如本篇所謂「知效一官……德合一君」，此卽求「功」之人；所謂「行比一鄉」，此卽求「名」之人。又如許由雖能忘治天下之「名」，而猶未忘「鵲巢集於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹」之「己」。求「功」「名」者，其志自在作官。然作官無道之邦，其結果往往不免遭遇刑戮。在莊子觀之，實屬得不償失。本篇「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不辟高下；中於機辟，死於罔罟。」人間世：「方今之時，僅免刑焉。」

福輕乎羽，莫之知載；禍重乎地，莫之知避。」山木，「今處昏上亂相之間，而欲無憊，奚可得邪？此比干之見剖心，徵也夫！」讓王，「今世俗之君子，多危身棄生以殉物，豈不悲哉！」此皆莊子對當時政治及作官之觀察。可爲證也。至若一般隱士，雖忘「功」「名」，然未忘「己」。故亦不能無所待。以上三種之人，皆不爲莊子所取。故莊子寧安貧賤，獨貴無用；卓然超脫「功」「名」「己」之外，而遊其精神於一種海闊天空，毫無所待之境。此乃當時政治混亂及士人不能忘情一切之反動也。本篇末段云，「彷徨乎無爲其側，逍遙乎寢臥其下；不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉。」因欲避「斤斧」之「害」，而求「無所可用」；又因「無所可用」，而求「彷徨」「逍遙」。然則莊子之逍遙遊，其外面雖似超脫無累，其內心固極痛苦悲慘也。

北冥有魚，其名爲鯢。

陸德明曰：「北冥」一本亦作「溟」，覓經反，北海也。稽康云，「取其溟溟無涯也。」梁簡文帝云，「窅冥無極，故謂之冥。」

錫昌按：下文云，「窮髮之北，有冥海者。」是「北冥」卽北海，對「南冥」而言。下文又云，「南冥者，天池也。」是「北冥」「南冥」皆理想之海，並非實有。秋水，「今子蓬蓬然起於北海，蓬蓬然入於南海，」與此文「北冥」「南冥」同。

鯨之大，不知其幾千里也。

錫昌按：秋水，「以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大。」此鯨之大，亦由於人以差觀之耳。以道觀之，或在鯨自觀，固無所謂大小也。

化而爲鳥，其名爲鵬。

陸德明曰：「說文云，「朋」及「鵬」皆古文「鳳」字也。」

錫昌按：由鯨而爲鳥者，乃爲天道偶化所然，並非已欲化也。然已化爲鳥，亦遂安於鳥，養生主所謂「安時而處順」也。

鵬之背，不知其幾千里也。怒而飛，

錫昌按：「怒」與「努」同，猶今人言「努力」也。惟「努」字不見說文，蓋卽「弩」之假。「怒而飛」言努力而飛也。齊物論「怒者其誰邪？」「努力者其誰也。」人間世，「汝不知夫螳螂乎？怒其臂以當車轍，言努力其臂以當車轍也。」

其翼若垂天之雲。

錫昌按：說文，『垂，遠邊也。』俗書邊垂字作『陲。』廣韻，『陲，邊也。』此言其翼之大，有如邊天之雲也。

是鳥也，海運則將徙於南冥；南冥者，天池也。

錫昌按：『運』即天運所謂『運轉』，故陸德明引司馬云，『運，轉也。』海運者，謂乘海風之運轉。下文云，『去以六月息者也。』可證。此言鵬鳥將乘海風之運轉而徙於南冥，即下文所謂『而後乃今培風背……而後乃今將圖南』也。在鵬鳥，則乘海風而徙於南冥；在莊子，則『乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外』，二者所遊不同；其於逍遙，一也。

齊諧者，志怪者也。

俞樾曰：『按下文『諧』之言曰，』則當作人名爲允。』

錫昌按：俞說是。志，知也。禮記緇衣，『爲下可述而志焉。』注，『志猶知也。』又哀公問，『子志之心也。』疏，『志，知也。』並其證。此言齊諧之人能知怪事如下所言也。齊諧蓋即孟子所謂『齊東野人』之類。

諧之言曰：『鵬之徙於南冥也，水擊三千里。

馬敘倫曰：『「擊」借爲「激」，音同「見」紐。漢書賈誼傳，「遙增擊」，文選鵬鳥賦「擊」作「激」，是其例證。』

錫昌按：御覽羽族部十四鵬引，「擊」作「激」，可爲馬證。

搏扶搖而上者九萬里，

陸德明曰：『「搏」一音博。崔云，「拊翼徘徊而上也。」』

盧文弨曰：『當云，「本一作「搏」，音博。」陸氏於攷工記之「搏植」亦云，「劉音博。」不分別字體，非。』

章炳麟曰：『字當作「搏」。考工記注，「搏之言拍也。」作「搏」者，形譌。』

錫昌按：章說是。四部叢刊影世德堂本及御覽天部九風均作「搏」，可證。陸引崔云，「拊翼徘徊而上也。」蓋崔本亦作「搏」，故以「拊」釋之。陸引爾雅云，「扶搖謂之飈。」郭璞云，「暴風從下上也。」馬敘倫云，「「扶搖」者，「飈」之緩言。說文曰，「飈，扶搖風也。」」

去以六月息者也。』

釋德清曰：「『六月』，周六月，即夏之四月，謂盛陽開發，風始大而有力，乃能鼓其翼。『息』，即風也。」

錫昌按：莊子「息」字共有二誼，一謂風，一謂氣。此「息」自指風而言。下文「生物之以息相吹也」同。大宗師，「古之真人……其息深深；真人之息以踵，衆人之息以喉」則指氣而言。釋德清謂六月之風始大而有力，此爲莊子用「六月」之本意。下文「風之積也不厚，則其負大翼也無力」可證。「去以六月息」謂鵬鳥須乘六月中之大風，始能去也。郭注，「夫大鳥一去半歲，至天池而息」解「六月」爲「半歲」，「息」爲「休息」均誤。

野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也。

錫昌按：郭注，「野馬者，遊氣也。」崔云，「天地間氣如野馬馳也。」「生物」者，活動之物，即「野馬」「塵埃」之類。此言野馬塵埃皆生物之以風相吹也。夫物形雖有大小，待風而升則一；可知萬物異於彼者，則齊於此，其間並無一定不同之區別，此莊子以野馬塵埃與大鵬對舉之本意也。成疏，「生物氣息，更相吹動」解「生物」爲有生之物，「息」爲「氣息」皆誤。

天之蒼蒼，其正色邪？其遠而無所至極邪？

錫昌按：此言人自下以視天也。

其視下也，亦若是則已矣。

錫昌按：『其』指大鵬，『是』謂人之視天。經傳釋詞：『則猶而也。』此言大鵬自天視下，亦若吾人之視天而已也。蓋自人視鵬，固在九萬里之上；自鵬視人，亦在九萬里之下；二者反視，距適相等，然則何有遠近優劣於其間哉。此與上文『野馬』句誼同，以明異中有同也。

且夫水之積也不厚，則負大舟也無力。

錫昌按：遵義黎氏校刊覆宋莊子注疏本及御覽舟部一敍舟上『則』下均有『其』字。驗義當有，蓋此與下文『風之積也不厚，則其負大翼也無力』文例一律也。

覆杯水於坳堂之上，則芥爲之舟；

錫昌按：「坳」疑爲「窠」字之借。說文，「窠，污衺，下也。」段注，「凡下皆得謂之窠。水部，「洿者，窠下也。」吳都賦，「窠降異等。」此謂覆杯水於窠下之堂，則芥可浮行而爲其舟也。

置杯焉，則膠，水淺而舟大也。

錫昌按：「焉」爲指示代名詞，其用兼「於是」「是」二字。「是」代上文「坳堂之上」，猶謂置杯於坳堂之上則膠也。左傳隱元年，「制巖邑也，號叔死焉，他邑惟命。」詞例相同。

錫昌按：自上文「且夫水之積也不厚」至此，皆明鵬之所以有待六月中之大風者，純爲身重翼大之故，出於不得不然，正下文所謂「風之積也不厚，則其負大翼也無力」也。郭注，「夫質小者所資不待大，則質大者所用不得小矣。故理有至分，物有定極，各足稱事，其濟一也。」莊子所欲明者，不過爲「各足稱事」除此之外，無所謂大小也。

風之積也不厚，則其負大翼也無力。

錫昌按：非待六月，則風積不厚。此句正與上文「去以六月息者也」相應。

故九萬里則風斯在下矣，而後乃今培風背；

奚侗曰：「『培』借作『埤』，謂馮埤於風之背也。上云：『風之積也不厚，則其負大翼也無力。』風能負鵬，則鵬之馮埤於風背也可知。左傳：『部婁無松柏，』說文引作『埤婁』，風俗通義引作『培塿』，呂覽孟秋紀：『埤塿。』高注：『埤猶培也。』『培』『埤』音近義同，故可通用。」

錫昌按：奚說是。此文當作一句讀。釋文：「一讀以『背』字屬上句，」是也。

負青天，而莫之天闕者，而後乃今將圖南。

劉師培曰：「上文兩言『徙南冥』，此蒙彼言，『圖』疑『徙』訛。古文尙書『圖』作『囙』，或省作『𠂔』，與『走』形近。『走』訛爲『𠂔』，因易爲『圖』矣。」

馬敘倫曰：「按上文『則將徙於南冥』，文選謝靈運游赤石詩注引『徙』字作『圖』，可爲劉說之證。」

錫昌按：下文，『然後圖南』，又此文郭注：『夫所以乃今將圖南者』，可證莊子自作『圖南』，不作『徙南』也。劉說非是。文選詩注引『徙』作『圖』，乃字之誤。『天闕』淮南俶眞訓作『天遏』，說文：『闕，遮擁也；』『遏，微止也；』『遮，遏也。』誼並相通。此文亦當作一句讀，與下文『負青天，然後圖南』句法略同。

錫昌按：上云，「而後乃今培風背；」此云，「而後乃今將圖南；」皆寫鵬鳥得大風以後之適性逍遙也。

蜩與學鳩笑之曰：

錫昌按：趙刻南宋重開北宋本，黎本，及御覽蟲豸部一蟬，「學」均作「翬」。成疏，「翬鳩，鵲鳩也，即今之班鳩是也；」是成亦作「翬」。蓋古本如此。爾雅釋鳥注，「翬，雅鳥也，小而多羣，腹下白，江東亦呼爲鵲鳥。」鳩爲鳥之通稱，如鵲爲雕鳩，鷹爲鵲鳩，布穀爲鵲鳩，皆其例，故翬鳩乃一鳥，非二物也。

錫昌按：下文惠子語莊子曰，「今子之言，大而無用，衆所同去也。」此足代表世人對於莊子一般之觀念。莊子亦明知其言不爲世人所瞭解，故先於此設一比喻，以示惠施等目光實同此二蟲也。

『我決起而飛，

馬敘倫曰：「『決』借爲『趺』。」說文曰，「趺，馬行貌。」唐寫本切韻曰，「趺，馬疾行也。」是「趺」「趺」二字。說文「馬行」下當奪「疾」字。廣雅曰，「趺，奔也，」亦可爲證。」

錫昌按：齊物論，「麋鹿見之決驟。」釋文引崔注，「疾走不顧爲決。」亦「趺」之假，與此同也。

錫昌按：涵芬樓續古逸叢書影宋本及御覽蟲豸部一蟬，「槍」均作「槍」。莊子闕誤引文如海本，江南古藏本，及御覽，「枋」下均有「而止」二字，蓋古本如此。郭於上文「去以六月息者也」下注云，「槍榆枋而止」，正引莊子原文，可爲確證。「而止」二字當據增入。「我決起而飛，槍榆枋而止」，乃耦文也。「槍」字文誼難明，古來解者多失其真。說文，「槍，距也」；「堂，距也」；「距，止也」；一曰槍也。段注，「一槍」者謂牴觸也。又云，「槍，柱也」。段注，「一槍」字或作「掌」，或作「撐」，皆俗字耳……「槍」可借爲堂距，猶「柱」可借爲支柱。吾人參究以上四字，可知「槍」本柱名，用爲名字；「堂」爲撐柱，用爲動字；「槍」「堂」實同，以音稍異，分爲二字。「距」者謂以物牴觸而拒止之也。世之淺學，於「槍」「堂」二字，牽混不分，且大抵用爲動字，故另作「撐」「掌」「撐」「撐」「撐」等俗字以代之。惟撐柱必以一物與另一物相抵，故又引申爲凡物相觸之義，或借「棍」字以代之。衆經音義卷十四引字苑云，「棍，觸也」。文選謝惠連祭古冢文，「以物棍撥之」。李注，「南人謂以物觸物爲棍」。吾錫亦有此語，讀「宅耕」切。莊子此字，亦用爲引申之義，與「棍」字同，即段注所謂牴觸也。「槍榆枋而止」，謂觸榆枋而止也。其實凡物相觸，說文另有「扞」字，「扞也」，讀「宅耕」切，音與「棍」字相同。段注，「通俗文曰，「扞出曰扞，「丈鞭」「丈莖」二切。」與說

文合，謂以此物撞彼物使出也。……「打」之字俗作「打」，「吾」德冷，「都挺」二切，近代讀「德下」切，而無語不用此字矣。」據此而言，則「槍」亦打也，撞也，謂撞於榆枋而止也。

時則不至，而控於地而已矣；

錫昌按：經傳釋詞，「則猶或也。」此言間或不至榆枋而逕投於地也。

奚以之九萬里而南爲！

俞樾曰：「而」下當有「圖」字。上文「而後乃今將圖南」，此即承上文而言也。文選江淹雜體詩李注引此正有「圖」字。

錫昌按：御覽蟲豸部一蟬引此亦有一「圖」字。

錫昌按：奚，何也。以，用也。之，是也。爲，做也。古書恒倒裝於句末，以增語力。論語顏淵，「棘成子曰，「君子質而已矣，何以文爲？」言以文爲何。」爲何，亦可言「何爲」，下仿此。也。又子路，「子曰，「誦詩三百，授之以政，不達，使於四方，不能專對，雖多，亦奚以爲？」言雖多，亦以此多者爲何也。又季氏，「夫顓臾，昔者先王以爲東蒙主，且在邦域之中矣，是社稷之臣也，何以伐爲？」言以伐爲何也。孟子滕文公，「惡用是駢駢者爲哉？」言用是駢駢者爲

何也。又萬章，「我何以湯之聘幣爲哉？」言我以湯之聘幣爲何也。呂氏春秋異實，「今我何以子之千金劍爲乎？」言今我以子之千金劍爲何也。漢書匈奴傳，「即不能，亟南面而臣於漢，何但遠走亡匿於幕北寒苦無水草之地爲？」言但遠走無水草之地爲何也。皆其例證。經傳釋詞概以此種「爲」字爲語助，非是。「奚以之九萬里而南爲？」言用是九萬里而南爲何也。

適莽蒼者，

錫昌按：「莽」爲「莽」字之借。說文，「莽，衆艸也。」段注，「按經傳艸莽字當用此。」說文，「蒼，艸色也。」「莽蒼」即近郊一片草色之處。

三滄而反。

錫昌按：說文，「餐，吞也……滄，餐或从水」是「滄」即「餐」也。段注，「餐訓吞，引伸之，爲人食之；又引伸之，爲人所食。」「反」爲「返」省。

腹猶果然。

馬敘倫曰：「『果』爲『夥』省。方言曰，『大物盛多，齊宋之郊，楚衛之際，曰夥。』」莊子宋人，此宋語。」

適百里者，宿春糧；適千里者，三月聚糧。

錫昌按：說文，「宿，止也。」段注，「凡止曰宿，夜止其一端也。」毛傳，「一宿曰宿，再宿曰信。」此言往百里者，春一宿之糧；往千里者，聚三月之糧，方可飽腹也。「春」「聚」二字，皆倒裝在下。「糧」即乾糧，說文所謂「糲」也。

之二蟲又何知！

俞樾曰：「『二蟲』即承上文蜩鳩之笑而言，謂蜩鳩至小，不足以知鵬之大也。郭注云，『二蟲謂鵬蜩也，』失之。」

錫昌按：俞說是？經傳釋詞，「之，是也。」蓋物各有性，性各有適；苟適其性，逍遙斯同；固無所論乎大小也。故身重翼大者，萬里方暢；身輕翼小者，榆枋已足。譬之行路，所適彌遠，則聚糧彌多；此乃自然之理，無足異者。使大鵬而僅至榆枋，將感極大之痛苦；使二蟲強飛萬里，即體力能勝，亦所不願。彼二蟲者，實昧此理，故見大鵬高飛九萬里之上而反笑之也。

小知不及大知，小年不及大年。

錫昌按：此言世俗之見，惑於「小大之辯」，下文以爲小知當然不及大知，小年當然不及大年。夫小知固不及大知，小年固不及大年，然其相比亦不過五十步與百步之差，其無知無壽等也。所以然者，以二者均不能打破小大之見故也。此段文字，言知之大小，年之大小，乃自上文鳥之大小緊接而來，意仍一貫。因欲遊逍遙之境，須先破各種「小大之辯」也。

奚以知其然也？朝菌不知晦朔，惠姑不知春秋，此小年也。

王引之曰：「案淮南道應篇引此「朝菌」作「朝秀」。」今本淮南作「朝菌」，乃後人據莊子改之。文選釋命論注及太平御覽

蟲考部六引淮南並作「朝秀」，今據改。高注曰：「朝秀，朝生暮死之蟲也，生水上，狀如蠶蛾，一名華母。」據此，則「朝秀」

與「惠姑」皆蟲名也。「朝菌」「朝秀」語之轉耳。」

郭慶藩曰：「王說是也。廣雅正作「朝秀」，以其爲蟲，故字從虫耳。」

錫昌按：世俗以爲小知不及大知，小年不及大年，當然亦有其根據。此文所言朝菌與惠姑，即其所根據之事實也。

楚之南有冥靈者，以五百歲爲春，五百歲爲秋。上古有大椿者，以八千歲爲春，八千歲爲秋。

馬敘倫曰：「陳景元謂成玄英本此下有『此大年也』一句。今成玄英本無此句。」

錫昌按：莊子闕誤引成玄英本此下有「此大年也」一句。查成於上文疏云，「故謂之小年也」；於此文疏云，「故謂之大年也」，可證成本實有「此大年也」一句，今脫之耳。「此大年也」與上「此小年也」一句爲耦。驗義，有之爲是。此言世俗有大知大年之根據。

而彭祖乃今以久特聞，衆人匹之，不亦悲乎！

錫昌接：此言世俗言壽者，必以彭祖相比，而彭祖亦因以久特聞，其陷溺之深，有如此者，豈不悲乎。然推源其故，皆由上文所謂「小知不及大知，小年不及大年」一種偏見而來也。秋水，「以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。」知北遊，「雖有壽夭，相去幾何。」明此理者，可以悟矣。

湯之問棘也是已。

錫昌按：「問」借作「聞」。上文「而彭祖乃今以久特聞」，釋文謂崔本作「待問」，庚桑楚「因失吾問」，釋文謂元嘉本作「聞」，皆古書「問」「聞」通假之證。此言湯之所聞於棘者，亦是「小大之辯」，其例與上「小知不及大知，小年不及大年」之說同也。

窮髮之北，有冥海者，天池也。有魚焉，其廣數千里，未有知其脩者，其名爲鯤。

馬敘倫曰：「方言曰，「長，陳楚之間曰脩。」」

有鳥焉，其名爲鵬，背若泰山，

錫昌按：趙黎二本「泰」均作「太」。

翼若垂天之雲，搏扶搖羊角而上者九萬里；絕雲氣，負青天，然後圖南，且適南冥也。

陸德明曰：「司馬云，「風曲上行若羊角。」」

馬敘倫曰：「御覽九引此文，注曰，「扶搖，羊角風也；今旋風上如殺羊角也。」不知是何家莊子注語。其義則以旋風釋羊角，以羊角釋扶搖……疑羊角是古注文，誤入正文。音義獨引司馬說，疑崔李諸家無之。」

錫昌按：世本及御覽大部九風「搏」均作「搏」，當從之。

斥鴳笑之曰：

陸德明曰：「「斥」如字。司馬云，「小澤也。」本亦作「尺」。崔本同。簡文云，「作「尺」非」「鴳」……亦作

「鴳」。司馬云，「鴳，鴳雀也。」

錫昌按：廣雅釋地，「斥，池也。」王念孫疏證，「淮南子精神訓，「鳳皇不能與之儔，而況尺鴳乎？」新序雜事篇，「尺澤之鯢豈能與之量江海之大。」「尺」並與「斥」同。鴳在斥中，故曰斥鴳。作「尺」者，假借字耳。文選七啓注引許慎云，「鴳雀飛不過一尺，」失之。」其說是也。司馬云，「斥，小澤也。」成疏，「斥，小澤也。」是司馬與成亦並以斥爲池澤也。斥鴳謂池澤之鴳也。

「彼且奚適也！我騰躍而上，不過數仞而下，翱翔蓬蒿之間，此亦飛之至也！而彼且奚適也！」此小大之辯也。

笑侗曰：「一辯」通作「辨」。本書多假「辯」爲「辨」。

錫昌按：莊子寫異乎尋常之大鵬，寫年壽極長之冥靈與大椿；反之，又寫極小之鳩鵲與斥鴳，寫生命極短之朝菌與惠姑；其極小大之致，無非欲明世俗「小大之辯」，皆出人類之差觀。下文惠子笑莊子之言大而無用，正此文所謂「小大之辯」，與鳩鵲斥鴳笑大鵬之高飛同也。「此小大之辯也」一句總結上文。

故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也，亦若此矣。

錫昌按：廣雅釋詁三，「效，具也。」此者指上鳩鵲斥鴳自得一方而笑他鳥之例而言。此謂當今之人，其知可具一官之職，其行可爲一鄉所比，其德可爲一君所合，因於全國之中爲君所召，致躋顯位，或得名譽，彼等得意忘形，以爲天下莫己若者，亦猶鳩鵲斥鴳之自得一方矣。而不知彼等自視高於一切之心，卽爲不能逍遙之根，此莊子言外之意也。

而宋榮子猶然笑之。

錫昌按：宋榮子，宋鉞，宋輕，宋子，宋榮均爲一人，詳見余莊子哲學中莊子與宋子。其學說多見天下篇。爾雅釋詁一，「繇，喜也。」郭注，「禮記曰，『人喜則斯陶，音遙陶斯詠，詠斯猶。』」猶卽「繇」也，古今字耳。『是『繇』

「猶」均爲「嘯」之假。說文，「嘯，喜也。」宋子主「情欲寡淺，」「人我之養畢足而止，」故於以上所言熱心功名，自視高於一切之人，不禁喜然笑之也。

且舉世而譽之，而不加勸；

錫昌按：說文，「勸，勉也。」

舉世而非之，而不加沮；

馬敘倫曰：「『非』爲『誹』省。說文曰，「誹，謗也。」「沮」借爲「阻。」說文曰，「阻，險也；」「險，阻難也。」

錫昌按：此即天下所謂「上說下教，雖天下不取，強聒而不舍者也。」

定乎內外之分，

錫昌按：此即天下所謂「以「禁攻寢兵」爲外，以「情欲寡淺」爲內」也。

辯乎榮辱之竟，

錫昌按：趙本「一竟」一作「一境」，此即天下所謂「見侮不辱」也。

斯已矣。

錫昌按：此言宋子之術，亦只能至此而止也。

彼其於世，未數數然也。

錫昌按：經傳釋詞，「其，語助也。」「數數」猶多數也。莊子多重言詞，其誼應自其上下文求之。此言如宋子者，於世看來，未必多數能如此也。

雖然，猶有未樹也。

錫昌按：宋子一生，自立宗旨，屹然不爲外界所動。因竊笑他人，自以爲是。彼之「情欲寡淺」，不汲汲於個人功名，固較流輩爲勝。然其是己非人，仍與流輩相同；且於「內」「外」「榮」「辱」之分，亦未能超脫淨盡。故此言宋子猶未立逍遙之基，而無可無不可也。

夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。

錫昌按：爾雅釋詁第一，「令，善也。」郝懿行義疏，「令者，靈之假音也。」書，「弔由靈及。」「丕靈承帝。」「事不克靈承于旅。」皆以靈爲善。詩，「靈雨及零。」鄭箋，「靈，善也。」……通作「令。」詩既醉箋，「令，善也。」又通作「冷。」莊子逍遙遊篇云，「泠然善也。」是「冷」「令」又同矣。其說是也。上文「猶然笑之。」以與「笑」誼相近之「猶然」狀「笑」；此文「泠然善也。」以與「善」誼相同之「泠然」狀「善」；二例實同。郭注，「泠然輕妙之貌。」「輕妙」亦善也。郭慶藩謂初學記一，太平御覽九引司馬云，「泠然，涼貌也。」非是。

彼於致福者，未數數然也。

錫昌按：此言列子御風之舉，於世所謂致福者看來，未必多數能如此也。

此雖免乎行，猶有所待者也。

錫昌按：此言列子雖免乎行，然猶不能無待於風。蓋惟超脫一切，無待一切，順萬物之性，遊變化之塗，而能無所

不至者，方得逍遙之妙也。

若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉。

錫昌按：『天地之正，』與在宥『天地之精，』天道『天地之平，』『天地之德，』刻意『天地之道，』秋水『天地之理，』徐無鬼『天地之誠，』天下『天地之純』諸文，詞異誼同，皆指天地之道而言，駢拇所謂『道德之正』也。『乘天地之正，』與徐無鬼『乘天地之誠，』山木『乘道德』詞例一律。天道，『夫虛靜恬淡，寂寞無爲者，天地之平，而道德之至，』此乃『天地之正』最佳最詳之解釋。簡言之，『天地之正』卽自然之道也。『六氣』者，指陰晴風雨等氣候而言，不必拘某六種。莊子於他處，或謂之『陰陽』，則陽，『陰陽者，氣之大者也。』外物，『陰陽錯行。』皆其證。廣雅，『辯，變也。』管子，戒第篇，『是故聖人齊滋味而時動靜，御正六氣之變。』可證。故六氣之變，卽在宥所謂『天氣不和，地氣鬱結，六氣不調，四時不節；』外物所謂『陰陽錯行，則天地大絪，於是乎有雷有霆』也。六氣有和有變，變則有以正之，故曰，『御六氣之辯』也。惟此六氣之辯，乃指變化之塗而言。此謂若夫乘自然之道，而御變化之塗，以遊無窮者，彼且惡乎待也。

故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。

馬昌按：莊子言人者有六，一曰至人，二曰神人，三曰聖人，四曰真人，五曰天人，六曰大人；諸名雖殊，其實一也。下文云，「藐姑射之山，有神人居焉。」齊物論，「是以聖人和之以是非，而休乎天鈞。」又云，「至人神矣，大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒；疾雷破山，風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎。」又云，「聖人不從事於務，不就利，不違害，不喜求，不緣道；無謂有謂，有謂無謂，而遊乎塵垢之外。」人間世，「古之至人，先存諸己，而後存諸人。」又云，「聖人以此不材。」又云，「故聖人有所遊，而知為孽，約為膠，德為接，工為商。聖人不謀，惡用知；不斲，惡用膠；無喪，惡用德；不貸，惡用商。」大宗師，「且有真人，而後有真知。何謂真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不慕士。」又云，「古之真人，其寢不夢……其耆欲深者，其天機淺。」又云，「古之真人，不知說生，不知惡死……是之謂真人。」又云，「古之真人，其狀義而不朋……以德爲循。」又云，「故聖人將遊於物之所不得遯而皆存。」應帝王，「至人用心若鏡，不將不逆，應而不藏，故能勝物而不傷。」刻意，「聖人休休焉則平易矣。平易，則恬惓矣。平易恬惓，則憂患不能入，邪氣不能襲，故其德全而神不虧。故曰：聖人之生也天行，其死也物化……虛無恬惓，乃合天德。」又云，「故素也者，謂其無所與雜也。純也者，謂其不虧其神也。能體純素，謂之真人。」達生，「至人潛行不窒，蹈火不熱，行乎萬物之上而不慄。」又云，「子獨不聞夫至人之自行邪？忘其肝膽，遺其耳目，茫然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無事之業。」田子方，「孔子見老聃。老聃新沐，方將被髮而乾，慙然似非人。孔子便而待之，少焉見曰：『丘也眩與？其信然與？向者先生形體

掘若槁木，似遺物離人而立於獨也。」老聃曰，「吾遊於物之初。」……孔子曰，「請問遊是。」老聃曰，「夫得是至美至樂也，得至美而游乎至樂，謂之至人。」又云，「夫至人者，上闕青天，下潛黃泉，揮斥八極，神氣不變。」又云，「古之真人，知者不得說，美人不得濫，盜人不得劫，伏戲黃帝不得友，死生亦大矣，而無變乎己，況爵祿乎。若然者，其神經乎大山而無介，入乎淵泉而不濡，處卑細而不懣，充滿天地，既以與人，己愈有。」知北遊，「聖人者，原天地之美，而達萬物之理。是故至人無爲，大聖不作，觀於天地之謂也。」徐無鬼，「聖人并包天地，澤及天下，而不知其誰氏。是故生無爵，死無諡，實不聚，名不立，此之謂大人。」天下，「不離於宗，謂之天人；不離於精，謂之神人；不離於真，謂之至人；以天爲宗，以德爲本，以道爲門，兆於變化，謂之聖人。」吾人細究以上所言，可知至人諸名，皆莊子自指其理想中人而言也。「己」者卽「我」或「自我」此言唯無我，無功，無名，而超脫一切，無待一切者，方能逍遙自如，快樂無窮；正如天地所謂「忘乎物，忘乎天，其名爲忘己；忘己之人，是之謂入於天。」人能此者，名之至人也可，名之神人也可，卽名之逍遙遊之主人也亦無不可。蓋人苟無功名與自我之心，自無煩惱之根；苟無煩惱之根，自無世俗一切牽掛之累。莊子上文所謂「待」者，卽指此一切牽掛而言。人之修養功夫，如能超脫一切牽掛，可謂已至爐火純青之境；則其胸襟自能海闊天空，纖塵不留；逍遙自在，與化爲體；無往而不可，無往而不適；此莊子逍遙遊之大意也。此三句乃本篇之主。

堯讓天下於許由，曰：『日月出矣，而燭火不息，其於光也，不亦難乎！』

馬敘倫曰：『按呂氏春秋求人篇作「十日出而焦火不息。」此文當作「十日出矣而燭火不息。」齊物論篇，堯對堯曰，「昔者十日並出，萬物相照。」可以相證。』

錫昌按：說文，『燭，苴火祓也。』段注：「苴束草燒之也。祓除惡之祭也，呂覽本味篇，「湯得伊尹，祓之於廟，燭以燼火。」贊能篇，「桓公迎管仲，祓以燼火。」說文，「燭，庭燎大燭也。」段注，「賈公彥曰，「……大古庭燎，依慕容所爲，以草爲中心，以布纏之，飴蜜灌之，若今蠟燭。」玉裁謂古燭蓋以薪蒸爲之。」是燭卽草燭所然之火，古時帝王用爲除惡之祭者也。蓋未然而統言其混然具體之一物曰燭，已然而特言其光耀之火燭曰燭，是二字之別也。

時雨降矣，而猶浸灌，其於澤也，不亦勞乎！夫子立而天下治，而我猶尸之，吾自視缺然，請致天下。』

馬敘倫曰：『孟子盡心篇曰，「如其自視缺然，」文義與此同。段玉裁謂「缺」借爲「坎」，倫謂「缺」借爲「歎」。』卷子篇玉篇欠部，「歎，口咸反。淮南，「自視歎如也。」許叔重曰，「歎，不滿也。」今說文曰，「歎，食不滿

也；讀若坎。」是其證。」

錫昌按：爾雅釋詁，「尸，主也。」成疏，「尸，主也。」二字音近相假。「缺」字疑卽「欠」之假借。說文，「欠，張口氣悟也。」段注，「又欠者，氣不足也，故引伸爲欠少字。」此「欠」亦爲引伸，乃欠少不足之義也。說文，「歎，食不滿也；」「歎，歎」段注，「雖當作「嘆」。」食不滿也；」皆從「欠」義而來，可證。

錫昌按：堯治天下，已有治名矣，而最後又望禪讓之名，故欲致天下於許由。可知堯雖能忘功，未能忘名。此莊子之意也。

許由曰：『子治天下，天下旣已治也，而我猶代子，吾將爲名乎？名者，實之賓也，吾將爲賓乎？』

錫昌按：「名」者，能治天下之名也。「實」者，爲天下之主也。夫堯旣爲天下之主，而又能治天下，則實至名歸，此乃自然之理；故曰，「名者，實之賓也。」「爲賓」卽「爲名」之誼。下句所以不憚易詞而複言之者，實欲重申名之不可爲也。俞樾以爲下「賓」字與「實」形近而誤，非是。蓋堯旣得治天下之名，又欲禪讓之名，而許由方務於獨善其身，無需治天下之名，故堯雖欲致天下於許由，而許由竟掉頭不顧也。天道，「苟有其實，人與之名而弗受。」況許由不欲其實者乎。

鷦鷯巢於深林，不過一枝。偃鼠飲河，不過滿腹。

錫昌按：堯能忘『功』，未能忘『名』；由能忘『名』，未能忘『己』；故仍有待於『一枝』及『滿腹』之要求，而爲獨善其身之生活，二人雖所忘不同，其不能逍遙，一也。

歸休乎！君余無所用天下爲！

錫昌按：此讀『歸休乎！君余無所用天下爲！』『余無所用天下爲』乃『余用天下無所爲』之倒，所以表語氣之決絕也。此句詞例，與上文『奚以之九萬里而南爲』不同。

庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。

成玄英曰：『庖人謂掌庖廚之人，則今之太官供膳是也。尸者太廟中神主也。祝者，則今太常太祝是也。執祭版對尸而祝之，故謂之尸祝也。樽，酒器也。俎，肉器也。而庖人尸祝者各有司存。假令膳夫懈怠，不肯治庖；尸祝之人，終不越局濫職，棄於樽俎，而代之宰烹。亦猶帝堯禪讓不治天下，許由亦不去彼山林，就茲帝位。』

錫昌按：許由處處不能忘『己』，故於堯之禪讓，總抱着一個『爾爲爾，我爲我』之態度。郭注，『庖人尸祝各

安其所司……帝堯許由各靜其所遇……故堯許天地雖異，其於逍遙，一也。」不知夫庖人尸祝，非各安其所司，乃各不忘其所司也。帝堯許由非各靜其所遇，乃各不忘其所遇也。以各不忘其所遇，故各有所待，而均之不能逍遙，此莊子之意也。莊子設堯讓天下許由之例，以明有「己」有「功」有「名」之人，無論如何高超，總不能得其逍遙之樂，所以反證上文「至人無己，神人無功，聖人無名」之義也。郭注適與莊意相反，不可從。

肩吾問於連叔曰：「吾聞言於接輿，大而無當，往而不反。」

錫昌按：徐無鬼，「夫或改調一弦，於五音無當也。」釋文，「當，合也。」天下，「百家往而不反，必不合矣。」誼與此近。可證「無當」即無合。此謂接輿之言，弘大而無合常理，一往而不歸根也。

吾驚怖其言，猶河漢而無極也；

錫昌按：外物釋文，「河亦江也。北人名水皆曰河。」是「河漢」即「江漢」。此言吾驚怖其言，猶江漢之廣大而無極也。

大有逕庭，不近人情焉。」

孫詒讓曰：「文選辯命論注引司馬彪云，『逕庭，激過之辭也，』則司馬本字義與李同，與釋文不合，未詳。」
奚侗曰：「文選西京賦，『竊竊篠以逕廷。』薛綜注，『逕廷，過度之意也。』李善曰，『廷，他定反。』音義與釋文所引相合。『逕庭』與『逕廷』同。疊韻連語，故字無定形。」

錫昌按：釋文『大』音泰，是以『大』爲『太』之假，是也。經傳釋詞，『有，語助也；一字不成詞，則加有字以配之。』『太有』蓋猶今人所謂『過於』。爾雅釋詁，『梗，庭，直也。』『逕』『梗』音近義同。單語爲直，連言亦直。說文，『直，正見也。』是『逕庭』乃正直之義，並非激過或過度之辭。呂氏春秋安死篇『孔子逕庭而趨，歷級而上。』言正直而趨，歷級而上也。正與此誼相同，可證。『逕庭』或作『徑挺』。見爾雅釋水郭璞注；或作『徑挺』。見釋名釋水；或作『徑挺』。見釋名釋形體；斯皆奚侗所謂『疊韻連語，故字無定形』者也。『大有逕庭』猶言過於正直。凡言之過於正直者，則近怪異，故下文謂之『不近人情』也。

連叔曰：『其言謂何哉？』曰：『藐姑射之山，有神人居焉；

馬敘倫曰：『按『藐』僞列子天瑞篇作『列』是也。山海經海內北經，『列姑射在海河洲中。』郭璞注曰，『莊子所謂一藐姑射之山也。』』

錫昌按：山海經東山經，『盧其之山……又南三百八十里，曰姑射之山。』即據今莊子『姑射』而來，可證莊

子不誤。至海內北經所云「列姑射」與「姑射」不同，郭璞以爲卽莊子「姑射」誤也。且僞列子及山海經皆不足據，安可以正莊子之文。馬說非是。

錫昌按：此「神人」卽逍遙遊之主人，亦卽莊子用以自況也。

肌膚若冰雪，

錫昌按：御覽天部十二雪，「肌」作「容」。

淖約若處子；

錫昌按：黎本及御覽天部十二雪，「淖」均作「綽」。「淖」乃「綽」之假。「淖約」卽說文「綽」「約」之省，爲疊韻連縣詞。釋文引李云：「淖約，柔弱貌。」又引司馬云：「好貌。」然證以在宥「淖約柔乎剛強」之語，則李說當矣。

不食五穀，吸風飲露；乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外；其神凝，

錫昌按：「凝」者，靜定不動之謂。齊物論，「形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？」此「其神凝」之狀態。

也。田子方，『惇然似非人，……形體掘若槁木，似遺物離人而立於獨也。』此亦『其神凝』之狀態也。人之修養功夫，能至此種境界，則可以無己，可以無功，可以無名，可以逍遙，可以齊物；總之，可以與化爲體，無往而不適也。此神人之功夫，全在『其神凝』三字。

使物不疵癘，而年穀熟。

錫昌按：使至人而莅天下，雖無趕除疫癘，調和陰陽之術。然苟清靜無爲，戰爭不起，則其功效所至，自可使四境安寧，而各得其所。是卽此文所謂『使物不疵癘而年穀熟』之義也。

吾以是狂而不信也。』

章炳麟曰：『「狂」借爲「誑」。吾以是狂者，吾以是爲誑言。古言「以爲」，多省「爲」字。』

馬敘倫曰：『「狂」爲「誑」省。說文曰：「誑，欺也。」』

錫昌按：說文，『狂，狺犬也。』段注，『段借之爲人病之偁。』廣雅釋詁三，『狂，癡也。』段注所謂『人病』，蓋卽指『癡』而言。此『狂』用爲段借，言吾以是爲癡言而不信也。上文，『大而無當，……不近人情，』卽此所謂『狂』也。知北遊，『夫子無所發予之狂言而死矣夫！』郭注，『自肩吾已下，皆以至言爲狂而不信也。故非老』

龍連叔之徒，莫足與言也。」讀此文互明，可證「狂」卽「狂言」，乃癡言之義。「狂言」與「誑言」不同。章馬二說並非。

連叔曰：「然，瞽者無以與乎文章之觀，聾者無以與乎鍾鼓之聲。豈唯形骸有聾盲哉，夫知亦有之。」

馬敘倫曰：「『文章』者，『彤彰』之省。說文曰，『彤，𦘔也，』『彤，彤彰也。』」

錫昌按：黎本「鍾」作「鐘」。『鍾』爲「鐘」字之假。說文，「彤，𦘔也。」段注，「有部曰，『𦘔，有彤彰也。』」是則有彤彰謂之彤。又於『从三文』下注云，「以毛飾畫而成彤彰。」是古人所謂「彤彰」，謂以毛筆所畫成之形象或繪圖也。

是其言也，猶時女也。

奚侗曰：「『時』借作『之』。『女』讀爲『汝』，謂肩吾也。『是其言也，』乃指上「豈惟形骸有聾盲哉，夫知亦有之」之語。『猶之女也，』『之』爲助詞，謂是言乃似女也。連叔因肩吾不信接輿之言，故以聾盲斥之。『時』從「之」聲，古本通用。漢書張蒼傳，「草立士德時歷制度。」史記「時」作「之。」楚辭九歌，「欲容與以娛時。」

兮，「今本一時一作一之。」並其證。」

錫昌按：奚說較郭注爲勝，當從之。經傳釋詞，「一之」猶「若一也。」是「猶之汝也，」言猶若汝也。

之人也，之德也，將旁礴萬物以爲一，世斬乎亂，孰弊弊焉以天下爲事！

奚侗曰：『近人治莊子者，如李楨王先謙均以「一世」連讀，而讀「爲」爲去聲。宜類亦如此讀。然上文旣言神人

將爲一世斬乎亂，亂，治也。郭注作本字讀，非是。下又言「孰弊弊焉以天下爲事，」則上下文自矛盾矣。郭注，「世以亂

故求我，」釋文出「世斬」二字爲之音義；文選吳都賦劉淵林注引莊子曰，「將旁礴萬物以爲一，」可見古無

有以「一世」連讀者。司馬云，「旁礴猶混同也。」混同萬物以爲一，言若日月之昭臨，時雨之膏潤，無容心也。若

必以治世相斬，是以治天下爲事，神人豈肯弊弊焉爲之哉。文義甚明。」

錫昌按：司馬謂「旁礴猶混同也，」是也。混同萬物以爲一，猶齊物論所謂「天地與我並生，而萬物與我爲

一，」大宗師所謂「其一與天爲徒，」山木所謂「何謂人與天一邪？……有人，天也；有天，亦天也，」天地所謂

「不利貨財，不近貴富；不樂壽，不哀天；不榮通，不醜窮；不拘一世之利，以爲己私分；不以王天下爲己處顯，顯則

明；萬物一府，死生同狀」也。人至此境，物我合一，是非兩忘，無往而非逍遙矣。「乎」與「諸」音近相通。經傳

釋詞，「諸之乎也，急言之曰「諸」；徐言之曰「之乎，」是「乎」亦「之乎」二字之急言也。「世斬乎亂」

謂世間求之乎治，或世間以治天下求之也。故下文云，「孰弊弊焉以天下爲事，」正承此句而言也。奚侗據古人讀「一」字絕句，又從古訓釋「亂」爲治，均是。惟以「世」字倒在「亂」下，而解作「治世，」則非。

之人也，物莫之傷。大浸稽天而不溺；大旱金石流，土山焦而不熱。

章炳麟曰：「『稽』借爲『詣』，同從『旨』聲也。說文曰：『詣，候至也。』」

錫昌按：『物』者指一切外物而言，如下文所舉『溺』『熱』之例是也。秋水，『知道者必達於理，達於理者必明於權，明於權者不以物害己。至德者，火弗能熱，水弗能溺，寒暑弗能害，禽獸弗能賊。非謂其薄之也，言察乎安危，寧於禍福，謹於去就，莫之能害也。』此就外物之可避者言。蓋人於可避者應早避之，使莫能害。此莊子『不溺』『不熱』之義也。齊物論，『大澤焚而不能熱；河漢沍而不能寒；疾雷破山，風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎。』達生，『彼將處乎不淫之度，而藏乎無端之紀，游乎萬物之所終始；壹其性，養其氣，合其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神無卻，物奚自入焉。夫醉者之墜車，雖疾不死。骨節與人同，而犯害與人異，其神全也。乘亦不知也，墜亦不知也。死生驚懼不入乎其胷中，是故遇物而不懼。』此就外物之不可避者言。蓋人於不可避者，亦無用苟避，因此乃天命預先之安排，非人力所可左右。如此者，則外身雖遇溺熱之害，而內心仍屹然不爲所動。此亦莊子『不溺』『不熱』之義也。

此文『物莫之傷』蓋兼以上二義言之。莊子文字，往往絕俗警人，違反常識，讀者須自其全書索其真意之所在，庶不爲所惑。此段文字，在明至人非外物可得而傷，故能始終逍遙，無往而不适也。

是其塵垢粃糠，將猶陶鑄堯舜者也，

錫昌按：趙黎二本『糠』作『糠』。『粃』即『粃』字。說文，『粃，惡米也。』段注，『粟之不成者曰粃，米之惡者曰粃，其音同也。』莊子，『塵垢粃糠』，『粃』即『粃』字。此言以此人之德，即其塵垢粃糠之粗，尙能做出堯舜治天下之事業來，正讓王所謂『道之真以治身，其緒餘以爲國家，其土苴以治天下』以明至人最後之目的，在自己精神上之逍遙，不在治天下也。

孰肯以物爲事。

錫昌按：莊子『物』字，含義極廣。故達生云，『凡有貌象聲色者，皆物也。』大凡除各項具體事物另有專屬者外，其有足以傷其生，害其性者，皆可稱之爲『物』。駢拇，『自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。小人則以身殉利，士則以身殉名，大夫則以身殉家，聖人則以身殉天下。』此以『物』包括『利』『名』『家』『天下』四事也。此文『物』字，亦指『天下』而言。『孰肯以物爲事』，謂孰肯以天下爲事也，與上文『孰弊弊』

焉以天下爲事」誼同。

宋人資章甫而適諸越，越人斷髮文身，無所用之。

李楨曰：「『諸越』猶云『於越』。春秋定五年，『經於越入吳。』」

錫昌按：說文，「資，貨也。」貨者，猶今所謂販也。釋文引李云，「章甫，殷冠也。」宋爲微子之裔，故尙殷冠。殷冠者，必須雲鬢以承。越既斷髮，故無所用之也。

堯治天下之民，平海內之政，往見四子藐姑射之山，汾水之陽，窅然喪其天下焉。

錫昌按：御覽地部二十八汾水及皇王部五帝堯陶唐氏「藐」均作「於」。郭注，「將求四子於海外。」似亦作「於」。作「藐」蓋涉上文「藐姑射之山」而誤。「四子」者，謂姑射四神人，不必若司馬李云，「王倪，齧缺，被衣，許由」也。

錫昌按：自上「肩吾問於連叔曰」至此，言必如姑射之神人，忘却一切，無待一切，始可與語逍遙之樂。若夫堯者，未忘禪讓之名，未忘其天下，故雖有忘功之心，亦未足以語至道而遊無窮也。

惠子謂莊子曰：『魏王貽我大瓠之種，

錫昌按：說文，『瓠，匏也；』『匏，瓠也；』二字互轉，故可通用。其實二物不同，瓠可供食，而匏不可食，僅擇其大者以濟渡而已。詩，『南有嘉魚，甘瓠鬻之。』此謂瓠味甘而可食也。魯語，『夫匏不材，於人共濟而已。』韋注，『佩匏可以渡水。』論語，『吾豈匏瓜也哉，焉能繫而不食。』亦謂繫而渡水也。此文『瓠』字，亦指『匏』之可渡水者言。故下文云，『何不慮以爲大樽而浮乎江湖』也。

我樹之成而實五石，以盛水漿，其堅不能自舉也。

馬敘倫曰：『「石」爲「秬」省。』說文曰，『秬，百二十斤也。』

錫昌按：此言我樹之成，而結實之大，可容五石重水；然苟盛滿焉，則其外皮之堅厚，又不能自勝，必致破裂也。

剖之以爲瓢，則瓠落無所容。

錫昌按：釋文引簡文云，『瓠落猶廓落也。』下文云，『非不呶然大也。』廓落蓋卽呶然大之貌。司馬云，『言其形平而淺，受水則零落而不容也。』然以下文『而憂其瓠落無所容』之語驗之，則容乃被容，非謂受水。此

言剖之以爲瓢，則又呶然大，無處可容也。

非不呶然大也，吾爲其無用而掊之。」

俞樾曰：『說文，「号，痛聲也。」「呶」「誘」說文所無，蓋皆「号」之俗體；施之於此，義不可通。文選謝靈運初發都詩李善注引此文作「枵」，當從之。爾雅釋天，「元枵，虛也。」虛則有大義，故曰，「枵然大也。」釋文引李云，「号然，虛大貌，」是固以「枵」一字之義說之。」

馬敘倫曰：『說文曰，「枵，木貌。」段玉裁謂「木大貌，」是也。』

錫昌按：釋文引司馬云，「掊，擊破也；」成疏：「掊，打破也；」是皆讀「掊」爲「破，」是也。

莊子曰：『夫子固拙於用大矣。宋人有善爲不龜手之藥者，

錫昌按：說文有「跽」字，云「天寒足跽也。」段注：『周書，「大子晉解師曠東躅其足，曰，「善哉！善哉！」大子曰，「大師何舉足躅？」師曠曰，「天寒足跽，是以數也。」』此許所本，莊子音義亦引周書「天寒足跽。」今本周書作「足躅，」誤也，跽者，句曲不伸之意。郭注：『其藥能令手不拘坼。』釋文：『「拘」依字宜作「跽，」是「龜」者，乃「跽」字之借，而「拘」又「跽」之借也。』「龜」「跽」一聲之轉，故可通借。「跽」者，蓋卽

足底坼裂之義；莊子用爲手背坼裂，則其引伸也。此誼既明，古書亦可得而通。夫周書之義，乃言師曠因足底坼裂致痛，不能久着於地，故不得不舉趾速行，而大子初不明其原，反以爲其足善走也。段注，「跲者，句曲不伸之意，」非是。「跲」字後世或又以「蹶」代之。如一切經音義十一引通俗文，「手足坼裂曰蹶」。漢書趙充國傳引文穎注，「蹶，坼裂也」，均是也。說文又有「跲」字，云「疥足也」。段注，「疥，中寒腫毀也。」是「跲」者，卽今所謂脚上凍瘡。王念孫以爲「蹶」借爲「跲」，驗之聲義，似亦可通。第莊子「龜」字究借爲「跲」，或借爲「跲」，則非後人所能辨證。王語錄此，姑備一說，可也。

世世以泝澼絖爲事。

盧文弨曰：「泝澼」是擊絮之聲。「泝澼」二字本雙聲，蓋亦象其聲也。」

馬敘倫曰：「泝澼」卽「澼」之緩言。說文曰，「澼，於水中擊絮。」「絖」者，「績」之或體。說文曰，「績，絮也。」」

客聞之，請買其方百金。聚族而謀曰：「我世世爲泝澼絖，不過數金；今一朝而鬻技百金，請與之。」客得之，以說吳王，越有難，吳王使之將。冬與越人水戰，大敗越人，裂地而封之。

能不龜手，一也；或以封，或不免於洴澼絖，則所用之異也。今子有五石之瓠，何不慮以爲大樽，而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容，

錫昌按：『慮』乃攷慮或設法之義，常語也。『樽』爲酒器。『大樽』者，言瓠瓢之形有如大樽。此言何不設法以旣剖之瓢爲形如大樽之舟，而坐之浮乎江湖也。司馬云：『縛之於身，浮於江湖，可以自渡。慮猶結綴也。』自此說出，而成疏從之，謂『慮者，繩絡之也。』慮猶結綴，古無此訓。蓋司馬誤認大樽係整個之瓠，以爲只可縛之於身，故不得不強解慮爲結綴也。不知大樽者，乃莊子指旣剖之瓢而言，非謂整個之瓠也。該瓠旣可容水五石，則其面積之大可想而知。苟剖之以爲瓢，則不啻成爲天然之小舟，吾人自可設法利用而浮於江湖矣。

則夫子猶有蓬之心也夫！

錫昌按：釋文引向云，『「蓬」者，短不暢，曲士之謂，』其說是也。此言乃莊子斥惠子猶有曲士之心也。

錫昌按：自上文『惠子謂莊子曰』至此，言逍遙之妙，卽在無用。特莊子所謂無用者，乃俗人謂至人忘却一切，不求世用之義。然自至人言之，人惟無用，而後可以逍遙。故在俗人視爲無用者，在至人卽爲大用，二者爲用不同，此卽莊子所謂『所用之異』也。

惠子謂莊子曰：『吾有大樹，人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨，

奚侗曰：『「擁」當作「癭」。』說文，「癭，腫也。」「癭」「腫」互訓，亦連語也。「大本癭腫」言其形盤結如癭腫然。」

其小枝卷曲而不中規矩；

陸德明曰：『「卷」本又作「拳」。』

馬敘倫曰：『作「卷」者是。』說文曰：「卷，鄒曲也。」

錫昌按：人間世，「仰而視其細枝，則拳曲而不可以爲棟梁，」此借「拳」爲「卷」也。

立之塗，匠者不顧。今子之言大而無用，衆所同去也。」莊子曰：『子獨不見狸狌乎？

馬敘倫曰：『陸德明曰：「狌，司馬云，狌也。」朱駿聲曰：「狌又作鼪，」爾雅，釋獸「鼪鼠」注，「江東呼爲鼪，」：秋水篇，「捕鼠不如狸狌。」崔本「狌」作「鼪」。』說文亦無「狌」字，蓋「狌」之譌。「狌」爲「鼪」別體。說文「鼪」下曰：「如鼠，赤黃而大，食鼠者。」錢坫謂今鼠狼也。」

錫昌按：「狸」說文作「𧆇」，即俗「貓」字。說文，「狸，伏獸似貓。」段注，「即俗所謂野貓。」古音「狸」讀若「貓」，故二字通用。說文，「𧆇，从雨，狸聲。」段注，「莫皆切。」顧炎武音論，「𧆇，亡皆切；狸陵之切。」之「皆」二韻通。均其證也。廣雅釋獸，「狸，貓也。」尸子，「使牛捕鼠，不如貓狴之捷。」此可證「狸」即「貓」矣。徐無鬼，「是狸德也。」「狸」亦「貓」也。釋文，「謂貪如狐狸也。」非是。又馬氏以爲「狴」即說文之「𧆇」，是也。廣雅釋獸，「鼠狼，𧆇。」王引之疏證，「𧆇善捕鼠，故有鼠狼之名。……今俗通呼黃鼠狼。順天人呼之黃𧆇。好夜中食人雞，人捕取之，以其尾毛爲筆。」鼠狼單言之，或曰𧆇，或曰𧆇，均無不可。惟連言之，則曰𧆇𧆇。如徐無鬼，「藜藿柱乎𧆇𧆇之逕。」是也。

卑身而伏，以候敖者；

錫昌按：說文，「敖，出遊也。」「敖者」指出遊之物而言，如雞鼠之類是也。

東西跳梁，

錫昌按：「梁」與「掠」通。尚書大傳，「故爾梁遠」注，「梁讀爲掠」是其證。左氏昭二十年傳，「輸掠其聚」注，「掠，奪取也。」「梁」「掠」均爲「略」之借。說文，「經略土地也。」段注，「引申之，規取其地亦曰

略地。』是『略』本含有奪取之意。故方言二云，『略，強取也。』此言狸狢東西跳躍，奪取雞鼠之類也。

不辟高下；

錫昌按：黎本「辟」作「避」。

中於機辟，死於罔罟。

奚侗曰：『郭慶藩云，「辟」疑爲「繫」之借字。爾雅，「繫謂之置，置，罟也。罟謂之罕，罕，覆車也。」郭璞曰，「今之翻車也。」故莊子以「機辟」並舉。山木篇，「不免於罔羅機辟之害」亦是段「辟」爲「繫」。

錫昌按：此言有用之害也。亂世有用，則有害；有害，故不能逍遙。

今夫斄牛，其大若垂天之雲；此能爲大矣，而不能執鼠。今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野。彷徨乎無爲其側，逍遙乎寢臥其下，不夭斤斧，物無害者。無所可用，安所困苦哉。』

錫昌按：此言無用之益也。亂世無用，則無害；無害，故能逍遙。

三 齊物論校釋

齊物論

錫昌按：秋水，「萬物一齊，孰短孰長？」寓言，「不言則齊，齊與言不齊，言與齊不齊也，故曰無言……物固有所然，物固有所可；無物不然，無物不可。」天下，「公而不當，易而無私，決然無主，趣物而不兩；不顧於慮，不謀於知；於物無擇，與之俱往。古之道術有在於是者。」彭蒙田駢慎到聞其風而說之。齊萬物以爲首。曰：「天能覆之而不能載之；地能載之而不能覆之；大道能包之而不能辯之。知萬物皆有所可，有所不可，故曰：『選則不徧。』」又云，「惠施多方……歷物之意。」又云，「惠施……徧爲萬物說。」又云，「惠施……散於萬物而不厭，卒以善辯爲名。惜乎！惠施之才，駘蕩而不得，逐萬物而不反。」本篇，「物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通爲一。」參稽上說，可知「齊」即齊一，「物」即萬物，「論」即言論或辯論或論說也。「物」即萬物者，謂萬事萬物之理，其所包內容，蓋約當於今世哲學，名學，物理學，政治學或人生哲學等各種問題之探討。如本篇所舉惠施「今日適越而昔至」，「方生方死」等問題，是即哲學上關於時間之理也。所舉公孫龍子「指之非指」，「馬之非馬」，「堅白」等問題，是即名學上關於其相之理也。所舉儒

家「仁義之端」是即政治學與人生哲學上關於行政與行為之理也。又天下所舉惠施學說「至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一」等十事；所舉「天下之辯者」「卵有毛」等二十一事，則兼哲學名學與物理學之理言之。徐無鬼，「知士無思慮之變則不樂，辯士無談說之序則不樂，察士無凌詐之事則不樂，皆囿於物者也。」此「物」用以包括「思慮之變」「談說之序」「凌詐之事」，可證其所包甚廣也。「論」即言論或辯論或論說者，謂當時各家各派對於以上諸學所發各種不同之言論也。「齊」即齊一者，蓋莊子受田駢等「齊萬物以爲首」之影響，知「物固有所然，物固有所可；無物不然，無物不可」而欲以「無言」齊一之也。莊子齊物論之作，其目的純在息天下各派是非之辯，蓋亦當時辯士好辯之反動也。

南郭子綦隱机而坐，仰天而噓，荅焉如喪其耦。

錫昌按：「南郭」，人間世及徐無鬼作「南伯」，寓言作「東郭」。蓋名本假設，故隨興所寫，並無一定也。「隱」當爲「等」，說文，「有所依也。」段注，「近「隱」行而「等」廢矣。」「荅焉」，不動貌，並與「輒然」「熱然」文異誼同。達生，「輒然忘吾有四枝形體也。」釋文，「「輒然」，不動貌。」田子方，「熱然似非人。」司馬云，「「熱然」，不動貌。」以上詞例均同，可爲證也。釋文解此文，「荅焉」云，「解體貌。」蓋由郭注「荅焉解體」而來，誼與上下不協，非也。「耦」，我也。下文「今者吾喪我」，可證。「喪其我」，蓋即「無己」「坐忘」

「忘己」之誼。逍遙遊，「至人無己。」大宗師，「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」天地，「忘乎物，忘乎天，其名爲忘己，忘己之人，是之謂入於天。」蓋人於所謂我者，既可喪而忘之，則天下何物不可忘，此乃齊物論之簡捷方法也。

錫昌按：莊子開首便寫一個能齊物論之人，實爲本篇一大長文極妙之縮寫。吾人讀此數句後，試閉目一想，只覺此人靠机枯坐，靜心息慮，宛如老僧之入定。斯時也，彼我均忘，天人合一；蓋其精神凝寂之極，已入另一境界矣。田子方，「向者先生形體掘若槁木，似遺物離人而立於獨也。」正指此種境界而言。此旨若悟，本篇大義，思過半矣。

顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？」

錫昌按：徐無鬼「顏成子游」作「顏成子」，惟寓言仍同。蓋姓顏成，而名子遊也。經傳釋詞，「其」問詞之助也。或作「期」，或作「居」，義並同也。……禮記檀弓曰：「何居？我未之前聞也。」鄭注曰：「居讀如姬姓之姬，齊魯之間語助也。」司馬云：「「居」猶「故」也。」恐非。

形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？

錫昌按：達生，『吾處身也，若厥株拘；吾執臂也，若槁木之枝。』郭注，『不動之至。』是如槁木者，言其形體不動之至；如死灰者，言其精神凝寂之極。此即上文『荅焉似喪其耦』一句之具體說明也。蓋惟形如槁木，心如死灰，故能荅焉似喪其耦也。

今之隱机者，非昔之隱机者也。』

錫昌按：今子綦之隱机也，內心入定，宛如木雞；昔衆人之隱机也，神魂顛倒，有若醉漢；子游覺今昔所見，氣象不同，故異而問之。

子綦曰：『偃，不亦善乎！而問之也。』

馬敘倫曰：『「而」讀爲「爾」，「汝」之「汝」，後文隨義別之。』

今者吾喪我，汝知之乎？女聞人籟，而未聞地籟；女聞地籟，而未聞天籟夫！』

錫昌按：『女』與『汝』同。說文，『籟，三孔翕也，大者謂之笙，其中謂之箛，小者謂之箛。』『簫，參差管樂。』是籟簫不同。郭注，『籟，簫也。』非是。此籟引申爲吹。下文，『夫言非吹也。』釋文引崔云，『吹猶籟也。』是其證。人

籟謂人所吹者，如樂孔所發之聲，下文所謂「人籟則比竹」是也。地籟謂地所吹者，謂衆竅所發之聲，下文所謂「地籟則衆竅」是也。天籟謂天然所吹者，其誼詳下。

子游曰：『敢問其方。』

錫昌按：秋水，『吾長見笑於大方之家。』釋文引司馬云，『方，道也。』此言敢問其道也。

子綦曰：『夫大塊噫氣，其名爲風。』

錫昌按：郭注，『大塊者，無物也；』司馬云，『大朴之貌；』蓋均指自然而言。大宗師，『夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死；』亦謂自然載我以形也。成疏，『大塊者，造物之名，亦自然之稱也；』是也。大宗師又云，『夫造物者，又將以予爲此拘拘也！』又云，『陰陽於人，不翅於父母。』莊子或言造物，或言陰陽，亦皆自然之別名耳。說文，『噫，飽出息也。』此言自然噓出之氣，其名爲風也。

是唯無作，作則萬竅怒呿。

奚侗曰：『「呿」借作「號」。』說文，『號，噓也。』文選月賦注引正作「號」。御覽八引同。

錫昌按：此解地籟也。竅喻各派辯士之心竅。各派辯士心竅萬有不同，故其所發辯論亦萬有不同；正如衆竅萬有不同，故其所發風聲亦萬有不同也。

而獨不聞之參參乎？

奚侗曰：『釋文，「參」李本作「颺」，「當從之。說文，「颺，高風也。」廣雅釋詁，「颺颺，風也。」』

山林之畏佳；

劉師培曰：『顧野王玉篇山部引作「畏崔。」』

奚侗曰：『「林」當爲「陵」，「畏佳」猶言「崔嵬」，並與「隄隄」，「摧萎」相同，言山阜之高大也。以疊韻字體物，本無定形。郭注，「大風之所扇動」，蓋不知「林」當作「陵」，而誤以「畏佳」爲大風扇動之聲也。下文「大木百圍之竅穴」，即承接此句；惟有畏佳之山陵，而後有百圍大木耳。六韜絕糧第三十九，「依山林險阻水泉林木而爲之固」，通典五十七引作「山陵」，是亦「陵」之誤爲「林」也。』

馬敘倫曰：『「佳」爲「崔」或「隄」之省。說文曰，「崔，大高也；」「隄，隄隄，高也。」「畏」「崔」「嵬」一字。』

「嵬」一字，詳說文六書疏證。說文曰，「嵬，山石崔嵬，高而不平也。」此言「畏佳」義重不平。』

錫昌按：「畏佳」即玉篇廣韻「畏佳」之省。「畏崔」亦可倒作「崔畏」其誼並與「崔嵬」「隆隄」「摧萎」「厓厓」「崖表」同也。

大木百圍之竅穴，

錫昌按：此猶言百圍大木之竅穴也。

似鼻，似口，似耳；

錫昌按：此言大木之竅穴，有兩孔並列如鼻者，有圓孔橫生如口者，有旋孔斜垂如耳者。以上像人。

似枅，似圈，似臼；

奚侗曰：「說文，「枅，屋構榑也。」段玉裁曰，「有枅，有曲枅。枅者，倉頡篇云，「柱上方木也。」曲枅者，廣雅云，「曲枅謂之欒。」薛綜西京賦注云，「欒，柱上曲木兩頭受榑者。」釋名，「欒，擘也，其體上曲擘拳然也。」此以喻大木之竅穴，自指曲枅而言。」

錫昌按：此言有灣孔如柱上曲木者，有圓孔如屈木杯圈（即孟子告子上之「桮棬」，猶今碗器之類。）者，有

內小外大之孔如春曰，以上像物。

似注者，似汚者；

馬敘倫曰：『說文曰，「注，深池也；」「汚，穢也；」一曰小池爲汚。』小池爲汚者，字當作「汚」。『說文曰，「汚，濁水不流池也。」「池」字依玄應一切經音義補。此與「注」連文，當是借「汚」爲「汚」也。』

錫昌按：濁水不流池當爲淺池，與上深池爲對。此言有深孔如深池者，有淺孔如淺池者。以上象池。

錫昌按：自『似鼻』至此，凡計八種，皆喻辯士心竅之異有如此也。

激者，謫者，吐者，吸者，叫者，譏者，笑者，咬者；

奚侗曰：「激」借作「噉」。『說文，「噉，吼也。」「謫」與「號」同。『說文，「號，噉也。』春秋繁露深察名號篇，

「古之聖人，謫而效天地謂之號，鳴而施命謂之名。名之爲言，鳴與命也。號之爲言，謫而效也。」「謫」「號」疊韻爲訓，義自相同。「吐」「吐咄聲」「吸」「噉吸聲」「叫」「呼也」「譏」「哭聲，釋文引司馬說，是也。」「笑」當是「笑」字之誤，謂懽笑聲。「笑」或省作「笑」。「笑」「笑」形相近也。「咬」借作「嚙」。『廣韻，「雞鳴嚙嚙」今詩鄭風作「膠膠」。』毛傳，「膠膠，猶喈喈也。』周南，「其鳴喈喈。』毛傳，「喈喈和聲之遠聞也。』文選稽叔夜贈秀才入軍詩，「咬咬黃鳥。』注引古歌曰，「黃鳥鳴相追，咬咬弄好音。』是卽借「咬」爲「嚙」也。「咬者」謂聲

之和，與「笑者」之義相類。獨「激」之與「論」，「叱」之與「吸」，「叫」之與「設」，皆以義相近者爲類，又皆借人所發之聲以喻風也。司馬訓「笑」爲「深」，「失之」。

錫昌按：此喻辯士辯論之異，蓋辯士有八種之心發，故有八種之辯論也。

前者唱「于」，而隨者唱「喁」，冷風則小和，飄風則大和；

錫昌按：釋文，「冷音零」，是陸讀「冷」爲「零」。說文，「零，徐雨也。」段注，「引申之義爲零星，爲凋零。」零星，凋零，皆微小之義也。此謂前發唱「于」聲，後發即唱「喁」聲，以和之。故小風則前後發小和，飄風則前後發大和也。此喻同派之辯士自己唱和，樂此不疲；有人唱於前，即有人和於後；小唱則小和，大唱則大和；天下所謂「惠施以此爲大觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之……辯者以此與惠施相應，終身無窮」也。

厲風濟，則衆竅爲虛。而獨不見之調調之刀刀乎？」

馬敘倫曰：「『濟』借爲『霽』。」說文曰，「霽，雨止也。」

錫昌按：黎本涵本及宋沈作品寓簡「刀刀」均作「刁刁」。查說文不收「刁」字，玉篇以爲俗字，是也。郭注，「濟，止也。烈風作，則衆竅實；及其止，則衆竅虛。」是郭讀「厲」爲「烈」。此謂烈風一止，則衆竅空寂；然風勢

初息，而樹梢調調刀刀，仍在搖動作態焉。此喻辯士驟然止辯，則衆論寂然，天地爲靜也。

子游曰：『地籟則衆竅是己，人籟則比竹是己，敢問天籟。』

錫昌按：此謂地籟有如衆竅所發之聲是己，人籟比之竹孔所吹之音是己，敢問何謂天籟也。

子綦曰：『夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪？』

錫昌按：此解天籟也。廣雅釋詁三，『己，成也。』『怒者』即努力爲此不同者，係指一種自然之潛力而言；秋水所謂『今予動吾天機，而不知其所以然』是也。此言衆竅吹聲，萬有不同，而使其自成此種萬殊也，又皆衆竅自取；然則努力爲此不同者，誰邪？莊子此文，妙在不將天籟即『自然』一語說出，以此非常人所能領悟，故反作問語，欲使讀者玩索自得之也。子綦語止此。以下爲莊子語。

大知閑閑，小知間間。

錫昌按：黎本二『知』並作『智』。釋文，『知音智』是陸讀『知』爲『智』，言辯士所藏智識也。簡文云，『閑閑，廣博之貌。』陸云，『間間，有所間別也。』此謂辯士藏智待辯之異。

大言炎炎，小言詹詹。

錫昌按：『炎炎』蓋多言不休之貌，天下所謂『說而不休，多而無已』是也。李頤云，『詹詹，小辯之貌。』此謂辯士言語外發之異。

其寐也魂交，其覺也形開。

錫昌按：『魂交』蓋即精神交錯紛亂之誼，下文所謂『爾然疲役而不知其所歸』是也。『形開』蓋其意識常在過度緊張之誼，下文所謂『終身役役而不見其成功』是也。此辯士寤寐之異。

與接爲構，日以心鬪，縵者，害者，密者。

馬紱倫曰：『「構」借爲「葺」。』說文曰，「葺，交積材也。」

錫昌按：段注，『高注淮南曰，「構，架也；材木相乘架也。」』是『葺』乃架木建造之誼。惟架木建造，必鉤心鬪角，故莊子用『構』字，以狀心鬪之烈也。『縵』借爲『慢』。說文，『慢，懈也。』此引申爲遲緩之誼。列禦寇，『有堅而縵。』成疏，『縵，緩也。』誼與此同。司馬云，『害，深也。』縵者是思慮遲慢者，害者思慮深入者，密者思

慮謹密者。此謂辯士一與外界事物接觸，即苦心構思，日以心關，以冀有所發現，而爲辯論之資。天下所謂「判大地之美，析萬物之理」是也。此等人思慮有遲慢者，有深入者，有謹密者。此謂辯士思考事物之異。

小恐惴惴，大恐縵縵。

錫昌按：此言辯士惟恐不能勝人，故雖在平時，亦懷惶慮；有小恐之人，其懼惴惴者；有大恐之人，其懼慢慢者。此謂辯士恐懼之異。

其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也。

錫昌按：發謂辯言之發，留謂辯言之留。言辯士有驟然發言，啟若機括者，以其欲主是非而爲必勝之爭也；又有留而不發，默若詛盟者，以其正在守候必勝之隙，而後動也。此謂辯士語默之異。

其殺如秋冬，以言其日消也。

馬敘倫曰：「殺」借爲「穢」，同商音也。儀禮士冠禮篇，「德之殺也」注，「殺猶穢也」。易，「神武不殺」，虞翻本「殺」作「穢」。並其例證。說文曰，「穢，減也」。後隨文義別之。

錫昌按：黎本「如」作「若」。此謂辯士常在緊張過度，故其精神衰殺日消，有如秋冬景物之凋謝不已也。

其溺之所爲之不可使復之也。

錫昌按：經傳釋詞，「之猶於也。」上「之」當作是訓。「所爲」指所爲辯論而言。此謂辯士沉溺於辯論之事，一往深入，無可再使覺悟回頭也。

其厭也如緘，以言其老洩也。

章炳麟曰：「洩」借爲「恤」。說文曰，「恤，靜也。」

錫昌按：黎本無下「其」字。「厭」借作「厭」。說文，「厭，安也。」又云，「緘，所以束匱也。」史記五帝本紀，「惟刑之靜哉。」索隱，「古文作「恤哉。」」「恤」「洩」均「恤」之假，靜也。此謂辯士安心之極，有如緊縛於匱之緘繩，固定不動，則可斷其已入晚年老靜之境矣。

近死之心，莫使復陽也。

錫昌按：黎本無「也」字。此言辯士至此時期，其心可謂已近死地，無可使彼重反生道也。

喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啓態；

錫昌按：世本「愁」作「熱」，黎本「姚」作「始」，均誤。說文，「愁，情也。」「情」即「怖」字。「姚」借爲「佻」，說文云，「愉也。」愉者薄也，輕薄也。說文，「佚，忽也。」此謂辯士一生心情，轉變無窮；有時喜歡，有時憤怒，有時悲哀，有時快樂，有時思慮未來，有時嗟歎已往，有時愧變不測，有時內含恐怖，有時輕佻浮躁，有時舉止疏忽，有時醜態畢露，有時裝模作樣；略而言之，有此十二種也。

錫昌按：自上「大知閑閑」至此，言各派辯士各種心境活動之狀態，猶衆竅怒呿萬有不同也。

樂出虛，蒸成菌；

馬敘倫曰：「『蒸』借爲『烝』。」說文曰，「烝，火氣上行也。」

錫昌按：此言樂音出於虛空，烝氣結成朝菌，皆不過一種自然之作用耳。郭注所謂「物各自然，不知所以然而然，則形雖彌異，自然彌同也。」

日夜相代乎前，而莫知其所萌。

錫昌按：『所萌』即自然之所萌。此言以上二種自然現象，日夜迭顯於吾人之前，而竟莫知其所以發生之故也。

已乎，已乎！旦暮得此，其所由以生乎？

錫昌按：『已乎』與逍遙遊『休乎』誼同，猶今語所謂『罷了』也。『此』即上文之『所萌』，指自然而言。此言辯士苟旦暮悟得此種自然之道，其或可以自『近死』之境，漸至『復陽』而得生路也。惜乎，彼等相辯終身，一往不反，於事實上竟不能覺悟絲毫，故莊子作疑問口氣，以明其所望之終屬虛幻也。

非彼無我，非我無所取，是亦近矣，而不知其所爲使。

錫昌按：『彼』即上文之『此』，亦即『自然』也。『取』資也。易繫辭下傳，『遠近相取』注，『相取，猶相資也。』是其例證。『其』爲『彼』之代名詞。經傳釋詞，『爲猶以也。』駢拇，故『天下誘然皆生，而不知其所以生。』且比司司司可登『所爲』即『所以』。比言無自然，更無我，無我，則自然亦無所資。換言之，人類者，自然亦產生物之一，故無自然，更無人類；然自然亦借人類而顯其作用，無人類，則自然亦無所附麗。故自然爲物，可謂淺近之至；特人莫知自然所以使物者如何耳。

若有真宰，而特不得其朕。

錫昌按：李云，「朕，兆也。」「朕」借爲「朕」。應帝王，「而遊無朕。」崔云，「兆也。」二字正同，可證。此言自然之中，若有一個真宰主使一切，特人索之，則又不得其兆耳。

可行己信，而不見其形，有情而無形。

錫昌按：此總言自然或道也。大宗師，「夫道有情有信，無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見，」誼與此近。老子二十一章，「道之爲物……其中有精，其精甚真，其中有信。」莊子此文，實源於此。大學，「無情者不得盡其辭。」注，「情猶實也。」是莊子之「情」，即老子之「精」，皆指道之真實不虛而言。王弼注，「信，信驗也，」謂道可驗之萬物而不爽也。「不見其形」與「無形」同，皆言道無象之誼；老子十四章所謂「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微」，在宥所謂「至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默」，知北遊所謂「終日視之而不見，聽之而不聞，搏之而不得也。」據上之例，可知老莊文中「情」「精」「真」「信」四字，文異誼近，皆言自然真實而有信驗也。惟「信」與「情」，言自然之用，「不見其形」與「無形」，言自然之體；此則不可不辨也。「可行己信而不見其形」，言自然可行己之信驗而不見其形體也，「有情而無形」，

言自然有其真實不虛而無形體可見也。二句誼同。郭注『可行已信』云，『今夫行者信已可得行也』。又注『而不見其形』云，『不見所以得行之形』。又注『有情而無形』云，『情當其物，故形不別見也』。文不成詞，義尤晦澀；蓋由未明莊情，而強爲曲解故也。

百骸，九竅，六藏，賅而存焉；吾誰與爲親？

錫昌按：『賅』借爲『咳』。說文，『咳，兼咳也』。段注，『今字則「該」「賅」行，而「咳」廢矣。莊子淮南作「賅」，今多作「該」。』咳者，備也。此言人之形體，由百骸九竅六藏而成，今該全部皆備而存焉，吾究與何部爲親乎？知北游，『萬物以形相生，故九竅者胎生，八竅者卵生。其來無迹，其往無崖。』此明形之生死，皆出自然；故生固不必樂，死亦無用哀也。夫形之生也，尙無所樂；然則吾人於身之各部，豈復有可親者乎。

汝皆說之乎？其有私焉。

錫昌按：此言倘汝於爾之形體全部說之，則該全部有爾之私愛者在焉。知北游，『汝身非汝有，……是天地之委形也。……故行不知所往，處不知所持，食不知所味。』夫身既非汝所有，然則說於何有，私於何有。

如是皆有爲臣妾乎？

錫昌按：經傳釋詞，『有猶又也。』此言該全部既受爾之私愛，豈皆又爲臣妾之職，以自相治乎？上文謂百骸九竅，藏構成人之形體，此文以百骸九竅六藏另爲臣妾之職，故曰又也。此又正與上文之意互相呼應。吳汝綸謂『有一與一以一同，』馬敘倫謂『「有爲」一義，疑羨一字，』均非是。

其臣妾不足以相治乎？

錫昌按：臣妾之職，只能受制於主人，故臣妾自己，實不足以相治也，此語乃應上句之問。

其遞相爲君臣乎？

錫昌按：此言臣妾既不足以相治，豈臣妾自己互爲君臣以資相治乎？

其有真君存焉。

錫昌按：由上層層推駁，可知吾人一切活動之源，除形體全部以外，另有所謂真君一物者在焉。真君者，卽上文

所謂「若有真宰而特不得其朕」之真宰也。真君成於自然，故與自然爲一體。自然之義，卽是自成；故真君之義，亦卽自成。自成者，言物皆自成，無物使成也。吾人認識此物，便能認識至人之生活。蓋至人之生活，只是一任真君自爾；非於形體有何私愛，或形體自己相治於其間也。故真君所至，卽道之所至。達生，「子獨不聞夫至人之自行邪？忘其肝膽，遺其耳目。」亦謂至人任真君自行，故可忘肝膽，遺耳目也。辯士之患，只是將此真君埋沒而自用私智，「以天下之美爲盡在己。」遂至舍本逐末，往而不反也。

如求得其情與不得，無益損乎其真。

錫昌按：此「情」與上「情」誼同，實也。惟彼指道之真實而言，此指真君之實而言。此言無論求得真君之實與否，於真君本身之真，並無損益也。

一受其成形，不亡以待盡。

劉師培曰：「一受其成形，不忘以待盡。」田子方篇作「不化」。竊以「忘」卽「化」。訛。「不化」猶云弗變。下云「其形化」，卽蒙此言。郭注以「中易其性」爲詮，「易」「化」義符，是郭本亦弗作「忘」也。成疏云，「終不中途亡失」，所據本業與今同。蓋「匕」「亾」形近，「匕」譌爲「亾」，俗本競以「忘」易之。

錫昌按：『亡』當據田子方作『化』，劉說是也。莊子化字，共有四種分別，可於知北游見之。其言曰：『古之人，外化而內不化。今之人，內化而外不化。』內化者，謂內與物化之人，即內心常受外物之化而異其趨向者也。外化者，謂外與物化之人，即外部可與外物之化爲一體者也。內不化者，謂內不與物化之人，即內心不受外物之化而始終堅定如一者也。外不化者，謂外不與物化之人，即外部不能與外物之化爲一體者也。外化爲內化之反，而外不化又爲內不化之反。故外化之人，同時即爲內不化之人；內化之人，同時即爲外不化之人。逍遙遊，『若夫乘天地之正而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉？』此言外與物化之人也。德充符，『死生亦大矣，而不得與之變；雖天地覆墜，亦將不與之遺；審乎無假而不與物遷；命物之化，而守其宗也。』此言內不與物化之人也。逍遙遊，『故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也，亦若此矣。』此言內與物化之人也。天運，『夫水行，莫如用舟；而陸行，莫如用車。以舟之可行於水也，而求推之於陸，則沒世不行尋常。古今非水陸與？周魯非舟車與？今蘄行周於魯，是猶推舟於陸也。勞而無功，身必有殃。』此言外不與物化之人也。上義若明，則莊子所有化字，皆可得而讀。本篇，『此之謂物化。』謂此之謂外與物化也。大宗師，『安排而去化，乃入於寥天一。』謂安排而外與物化，乃入于寥天一也。又云，『化則無常也。』謂外與物化，則無可無不可也。天地，『方將與物化而未始有恒。』謂方將外與物化，而未始有恒也。此文『一受其成形，不化以待盡。』謂辯士一受真君所成之形，即外不與物化，以待壽之盡也。下文云，『與物相刃相靡。』即承『不化』而申言之。又云，

「其行盡如馳，而莫之能止。」即承「待盡」而申言之。蓋正惟不能外與物化，故與物相刃相靡；正惟不免待盡，故其行如馳，而莫之能止。文義相接，固甚顯也。若此「化」字誤作「亡」，則莊子精意全失矣。

與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！

奚侗曰：「一靡」借作「礪」，說文，「礪，石磔也。」今省作「磨」。引伸之義爲磋磨。荀子性惡篇，「身日進於仁義而不自知也，靡使然也。」楊注，「靡，切也。」是即借「靡」爲「礪」。馬蹄篇，「喜則交頸相靡，一詞。」錫昌按：此言辯士與物相刃相靡，馳向死之終點而莫之能止也。天下，「惠施之才，駘蕩而不得，逐萬物而不反，是窮響以聲，形與影競走也，悲夫！」直與此同。

終身役役而不見其成功，爾然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死奚益？

錫昌按：『爾』黎趙涵三本均作『茶』。『茶』爲『爾』之或體，『爾』則『關』之借字也。說文，『關，智少力劣也。』此言辯士終身役役於辯而不見其成功，爾然疲困而不知其所歸也。

其形化其心與之然，可不謂大哀乎！

錫昌按：此謂辯士之形既變枯老，其心亦隨衰弱，以至於盡也。

人之生也固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？

錫昌按：『芒』借爲『矇』。說文，『矇，童蒙也；一曰不明也。』不明之義引申爲愚昧無知。古多省作『蒙』。經傳釋詞：『豈猶其也。』此『其』通『豈』。此言人之生也，固若是愚乎？豈我儕辯士獨愚，而他人亦有不愚者乎？

夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之，愚者與有焉。

錫昌按：『成心』與上『成形』相對。『成形』既爲真君所成之形，則『成心』自爲真君所成之心。換言之，『成心』者，即吾人天然自成之心，用以辨別事物者也。『代』即自然變化相代之理。上文，『樂出虛，蒸成菌，日夜相代乎前，而莫知其所萌。』德充符，『死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽飢渴，寒暑，是事之變，命之行也，日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。』徐無鬼，『樂也，其實革也，桔梗也，雞靡也，豕零也，是時爲帝者也，何可勝言。』則陽，『時有終始，世有變化。……四時相代，相生相殺。』皆此『代』字之誼，可證。此種自然變化相代之理，惟聖人可以全知而心自得之。故『知代而心自取者』係指聖人而言，與下文『愚者』相對。此言人如各隨其自己現有之成心而師之，則人皆有師，何必知代而心自取之聖人有之，即愚者亦與有也。

未成乎心而有是非，是『今日適越而昔至』也。

錫昌按：『未成乎心』，謂辨別事物不成乎自己現成之心，而成乎辯論之心也。『今日適越而昔至』，爲惠施等辯者之說。天下，『惠施多方……今日適越而昔來』，可證。昔，昨日也。常人視時間有今日昨日之單位，有今日昨日之停留，故言『今日適越而今至』。此乃常人現成之心，而成之自然者也。辯者視時間如流水，永不停留，永無現在。如說現在，便已過去。天下所謂『日方中方睨』，亦是此理。故言『今日適越而昔至』。此乃辯者所有之心，而不成之自然者也。此言不成乎自己現成之心，而有是非之辯，如辯者『今日適越而昔至』之說，是也。是以無有爲有。無有爲有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉！

錫昌按：此言辯者以『昔至』爲『今至』，就是等於以『無有』爲『有』。此種以『無有』爲『有』之理，雖有神禹之智，且不能知其究竟。吾獨奈之何哉！

夫言非吹也。

錫昌按：言出機心，吹發自然，二者不同，故曰言非吹也。

言者有言。其所言者，特未定也。

錫昌按：『言者』即辯士，統指儒墨，惠子公孫龍等而言。此謂辯士所以各有所說者，以彼等所說之『物』，各有是非，而不得一定故耳。

果有言邪，其未嘗有言邪？

錫昌按：此謂爾等辯士試自反省，當在未辯之初，果有言邪？其未嘗有言邪？

其以爲異於鷦音，亦有辯乎？其無辯乎？

成玄英曰：『鳥子欲出卵中而鳴，謂之鷦音也。』

錫昌按：『辯』借爲『辨』，別也。此謂爾等辯士試自反省，當在未辯之初，其所發之言，與鷦音相較，亦有別乎？其無別乎？夫鷦音發乎天機，言語出於自然；二者一致，本無所別。辯士至此，當可猛省。

道惡乎隱而有真僞？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？

錫昌按：本篇，『大道未始有封，言未始有常。』又云，『夫大道不稱，大辯不言。』又云，『道昭而不道，言辯而不及。』則陽，『吾觀之本，其往無窮；吾求之末，其來無止；無窮無止，言之無也，與物同理。』蓋莊子以爲道無真僞，言無是非；二者變化流行，並無常規可求。故曰，道惡乎隱而有真僞？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？上二句爲反問，下二句爲正問。謂道無真僞，往而不存；言無是非，存而不可也。

道隱於小成，言隱於榮華。

錫昌按：『小成』爲『大成』之對。山木，『昔吾聞之大成之人曰，……功成者墮，名成者虧。孰能去功與名而還與衆人？』蓋莊子以無功無名爲大成，如逍遙遊所謂『至人無己，神人無功，聖人無名』者是。以有功有名爲小成，如下文所謂『昭文之鼓琴，』『師曠之枝策，』『惠子之據梧，』皆是也。凡百家安於小成者，即不知道體之大。故曰，『道隱於小成』也。『榮華』者，即榮華之辯，列禦寇所謂『從事華辭，以支爲旨，』天下所謂『惠施……以勝人爲名……以善辯爲名，』是也。凡辯士志在榮華之辯者，即忘其自然之言，故曰，『言隱於榮華』也。

故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。

錫昌按：此處儒墨，乃統兼其他各派辯士言之；以二派勢力最大，可爲各派之代表也。各派各有是非，以是其所非，而非其所是，故物論永不能齊焉。此句實爲本篇所作之動機。

欲是其所非，而非其所是，則莫若以明。

錫昌按：『明』者，卽齊物論或齊是非之道也。下文云，『是亦一無窮，非亦一無窮也，故曰莫若以明。』又云，『凡物無成與毀，復通爲一，唯達者知通爲一，爲是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣；因是矣，已而不知其然，謂之道。』又云，『爲是不用而寓諸用，此之謂以明。』由上之語，可得二義，一曰，是非兩無窮盡，非人類私智所能窺其究竟也。二曰，平庸之德，含有『用』『通』『得』等作用也。故人如能不用私智而寓於平庸者，自其認識方面言，可謂之『明』；自其應用方面言，可謂之『道』；二者名異誼同。天下，『莊周……不譴是非，以與世俗處。』『不譴是非』卽『不用』之誼；『與世俗處』卽『寓諸庸』之誼；此卽齊物論之要道，莊子固自主張之，而又實行之者也。

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。

錫昌按：『彼』是『那方面』，『是』是『這方面』。凡物有『那方面』，卽有『這方面』，你如從『那方

面』的觀點去觀察，則所見無非是『那方面』；如從『這方面』去觀察，則所見無非是『這方面』。見了那面，則不見這面。自己知道的一面，總認爲是真的。一面。故說：『那方面』是出於『這方面』。『這方面』亦由於『那方面』。此即本段之大意也。下文云，『民食芻豢，麋鹿食藿，鯽且甘帶，鴟鴞者鼠，四者孰知正味。』吾人即可以『正味』一事爲例，以明上理。如以人的觀點去觀察，則人當認人這方面的『芻豢』爲正味，而不認其他方面的『藿』『帶』『鼠』爲正味。如以麋鹿的觀點去觀察，則麋鹿當認自己方面的『藿』爲正味，而不認其他方面的『芻豢』『帶』『鼠』爲正味。餘可類推。故人有人之正味，亦有人之非正味；麋鹿有麋鹿之正味，亦有麋鹿之非正味。如專以麋鹿所食者爲正味，則不見其他之正味；如專以自知者爲正味，則不知其他亦爲正味。總之，『芻豢』所以認爲正味，便由於『藿』之認爲非正味；反之，『藿』之所以認爲正味，便由於『芻豢』之認爲非正味。然則儒墨之所謂是非，豈非與此同乎。此段言物之是非，起於對待。對待不破，是非無窮，乃儒墨病根所在也。

彼是『方生』之說也，雖然，『方生方死』，『方死方生』，方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。

錫昌按：天下，『惠施多方……日方中方睨，方生方死』，是此文『方生』，即惠施『方生方死』之說，下文

『方生方死』引其全文，可證。辯者視時間如流水，永不停留，故日方正中，便已西斜，此『日方中方睨』之說也。物方生出，便已死去，（未來之時，即爲生命之生；過去之時，即爲生命之死。）此『方生方死』之說也。二者理同。反之，物方死去，便已生出，此『方死方生』之說也。以此而推，則方可者，方不可者，方可；因彼而是者，因彼而非；因彼而非者，因彼而是。故是非之辯，遂如環之無端，永不得窮。由此觀之，所謂『彼』『是』之相對待，豈非即是惠施『方生方死』之說乎？莊子妙在即以辯者之說，證明是非一有對待，即無窮時，所謂『以子之矛，攻子之盾』也。

是以聖人不由而照之于天，亦因是也。

錫昌按：『天』即自然。此言聖人不由『彼』『是』之途，而唯明之自然，亦可謂因自然而是也。

是亦彼也，彼亦是也。

錫昌按：此謂如以物之對待言，則『是』亦『彼』也，『彼』亦『是』也。

彼亦一是非，此亦一是非。

錫昌按：『此』亦『是』也。此謂『彼』『是』既相對待，故『彼』有其是非，『是』亦有其是非也。

果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？

錫昌按：此言以道觀之，果且有『彼』『是』乎哉？果且無『彼』『是』乎哉？

彼是莫得其偶，謂之道樞。

錫昌按：郭注，『偶，對也。』『對』卽對待也。『樞』卽戶樞，乃門上兩端之圓木，可以左右旋轉，以爲啓閉之用者也。『彼』必待『是』而有，『是』必待『彼』而出，故兩者互相對待。若『彼』『是』不得其對，則相待全絕，可謂之道樞矣。

樞始得其環中，以應無窮。

錫昌按：『環』者乃門上下兩橫檻之洞；圓空如環，所以承受樞之旋轉者也。樞一得環中，便可旋轉自如，而應無窮。此謂今如以無對待之道爲樞，使人天下之環，以對一切是非，則其應亦無窮也。

是亦一無窮，非亦一無窮也，故曰莫若以明。

錫昌按：此言若儒墨之論是非，即論至萬世，亦不得其窮；以是亦無窮，非亦無窮也。故曰，莫若以明。

以『指』喻『指』之『非指』，不若以『非指』喻『指』之『非指』也。

錫昌按：公孫龍子指物論，『物莫非指，而指非指』，即此所謂『以指喻指之非指』也。『指』者，物之所指也，而公孫龍子特用爲一物所指之共相。各個共相得於各個之物，如人有人之共相，狗有狗之共相。故共相除得於各個之物外，即無所謂共相。『物莫非指』，謂物莫非有其共相也。『而指非指』，謂共相除得於各個之物外，不能單獨成立共相也。此言爲公孫龍設想，以共相喻共相之非共相，不若以非共相喻共相之非共相也。

以『馬』喻『馬』之『非馬』，不若以『非馬』喻『馬』之『非馬』也。

錫昌按：公孫龍子白馬論，『白馬非馬……馬者，所以命形也；白者，所以命色也；命色者，非命形也，故曰白馬非馬』，即此所謂『以馬喻馬之非馬』也。『馬』者爲一切馬之共相，不論黑白，皆可以馬命之。『白馬』者爲白色之馬，黑色之馬不可以命之，故『白馬』非『馬』也。此言爲公孫龍設想，以馬喻『白馬』之非『馬』。

不若以非馬喻『白馬』之非『馬』也。蓋莊子以爲辯者即欲爲『指』『馬』之辯，亦儘可以『非指』喻『指』之『非指』，以『非馬』喻『馬』之『非馬』。如此，則直捷了當，一聽即明，不必故意苛察繳繞，使人不得反其真也。

天地一指也，萬物一馬也。

錫昌按：此言自其與指同者視之，則天地即指；自其與馬同者視之，則萬物皆馬。德充符所謂『自其同者視之，萬物皆一也。』所以然者何？以『天地』『萬物』『指』『馬』皆出『自然』，其源均同故也。下文云，『道通爲一。』又云，『天地與我並生，而萬物與我爲一。』田子方，『夫天下也者，萬物之所一也。』徐無鬼，『故德總乎道之所一。』並與此義相同。

可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。

錫昌按：秋水，『公孫龍問於魏牟曰，『龍少學先王之道，長而明仁義之行，合『同』『異』『離』『堅』『白』，然不然，可不可，困百家之知，窮衆口之辯，吾以爲至達已。』』荀子儒效篇，『不卹是非，然不然之情，以相薦擯，

以相恥作，君子不若惠施郢析。一據此，則莊子此文，仍以辯者之辯爲對象，而破之也。世俗以爲不然者，辯者反以爲然；世俗以爲不可者，辯者反以爲可。莊子以爲：可乎？自有其可之理；不可乎？自有其不可之理；蓋此皆道行之而成，物謂之而然也。惡乎然？自有其然之理；惡乎不然？自有其不然之理；因物固有所然，物固有所可；無物不然，無物不可也。要之物之可與不可，然與不然，皆不過自然之作用，非辯者之辯所可明也。

故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢憺憺怪，道通爲一。

俞樾曰：『說文，「莛，莖也。」……漢書東方朔傳，「以莛撞鐘。」文選答客難篇「莛」作「莛」。李注引說苑曰，「建天下之鳴鐘，撞之以莛，豈能發其音聲哉。」「莛」與「莛」通。是古書言「莛」者，謂其小也。「莛」與「楹」以大小言，「厲」「西施」以好醜言。』

錫昌按：易睽卦孔穎達正義引無「是」字，「莛」作「莛」，「憺」作「憺」。釋文謂簡文本「恢」作「弔」，當從之。「弔」即下文之「弔詭」，亦即天下之「詭詭」。章炳麟云，「「弔詭」即天下篇之「詭詭」，與「倣儻」之「倣」同字。「弔」「倣」古音相近。彝器，「伯叔」字多作「弔」。「不弔」亦即「不淑」。皆其例。」其說是也。據此，則此文「弔憺憺怪」並與德充符之「詭詭幻怪」同，而「弔憺」亦即「憺怪」，皆奇異之義。單言之，曰「弔憺」；複言之，曰「弔憺憺怪」；其實一也。此言小木與大木之差，癩女與西施之異，萬

物弔僥倖怪之變，自俗眼觀之，各不相同；然以道眼觀之，可通爲一。所以然者，以大小起於比較，苟無比較，何來大小；美醜別於人眼，魚鳥見之，則同；萬物之情多端，然其適性則一；此皆自然之故，非辯者所能爲別也。明此自然，卽知道通爲一矣。

其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通爲一。

錫昌按：此言物論有是必有非，猶物有分必有成，有成必有毀也。欲物無分與成，唯在不分，下文所謂「分也者，有不分也。」欲物無成與毀，唯在不成，下文所謂「無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。」欲物無是與非，唯在不辯，下文所謂「言辯而不及」也。上文「道通爲一」是「一」卽道也，言人能此者，可謂復通爲道矣。

唯達者知通爲一。爲是不用，而寓諸庸。

錫昌按：「是」者卽「一」，亦卽道也。「庸」，平庸也，爲無知無用之義。此言唯達者知無是非，可通爲道；亦唯爲道之故，不用智辯而寓諸無用也。

庸也者，用也；

錫昌按：此言無用便是有用；人間世所謂「人皆知有用之用，而莫知無用之用」也。

用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣；因是已。

錫昌按：此言無用之用便是通，通便是得；至得則盡矣，亦可謂因得而是已。

已而不知其然，謂之道。

錫昌按：「已」上承上文而省「因是」二字，猶言「因是已，而不知其然，謂之道」，此乃莊子省字法也。養生主，「有涯隨無涯，殆已，已而爲知者，殆而已矣。」猶言「殆已而爲知者，殆而已矣」也。詞例與此一律。此謂因得而是已，而不知其然，謂之道也。

勞神明爲一而不知其同也，謂之朝三。

錫昌按：「一」與上文「知通爲一」之「一」誼同，道也。唯此道非至人自然之道，乃辯者一曲之道；如上文所謂「指非指」、「白馬非馬」等說，是也。「同」者，謂辯者一曲之道，雖限於一端之微，然仍與自然之道相同；因辯者無論如何聰察，總不能出自自然之範圍；如上文所謂「天地一指」、「萬物一馬」，德充符所謂「自

其同者視之，萬物皆一；是也。此謂辯者勞其神明，自爲一曲之道，而不知仍與自然之道相同，斯誠可謂與「朝三」之說類也。

何謂朝三？曰：狙公賦芋曰：『朝三而莫四。』衆狙皆怒曰：『然則朝四而莫三。』衆狙皆悅，名實未虧，而喜怒爲用，亦因是也。

奚侗曰：『釋文，「一芋」，司馬云，「橡子也」，則字當作「柔」。說文，「柔，桺也，讀若杼」，「桺，柔也，其阜一曰樣」，「阜，斗樣實也，一曰樣斗」。本文，「賦芋」，徐無鬼篇，「食芋栗」，「芋」皆「柔」之借字。山木篇，「食杼栗」，則又借「杼」爲之。盜跖篇，「晝拾橡栗」，「橡」乃「樣」之俗字。』

錫昌按：黎趙二本「莫」並作「暮」。釋文引崔云，「狙公，養猿狙者也」。成疏，「狙，獼猴也。賦，付與也。芋，橡子也，似栗而小也」。此言何謂「朝三」之說乎？曰：養狙者與芋粒於狙而告之曰：『朝三次而暮四次。』衆狙皆怒曰：『然則朝四次而暮三次。』衆狙皆悅。其實「三」「四」爲「七」，「四」「三」亦「七」；「三」「四」與「四」「三」之名同，而兩「七」之實亦同也。然衆狙聞「三」「四」則怒，聞「四」「三」則喜者，全因主觀上以「四」「三」爲是之故；是可謂亦因「四」「三」而是也。

是以聖人和之以是非，而休乎天鈞。是之謂兩行。

錫昌按：黎本「鈞」作「均」。釋文，「一鈞」本又作「均」，「則與黎本相合。庚桑楚，「天鈞敗之，」與此文同。寓言，「是謂天均，」則與釋文同。「鈞」爲「均」字之借。「天均」即天然之均齊。此言聖人和之以是非，（即不問天下之是非，而任其自然發展之意。）而休乎天然之均齊，是之謂任是非之兩行也。

古之人其知有所至矣。惡乎至？有以爲未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。

錫昌按：「未始有物，」即老子一章所謂「無名，天地之始」；四十章所謂「天下萬物生於有，有生於無」；是也是「古之人，」蓋即指老子而言。此謂原夫天地之始，一切無有；此唯古之至人有此最高智慧而瞭解之；故能忘天地，遺萬物，超脫一切，無可無不可也。

其次以爲有物矣，而未始有封也。

錫昌按：說文，「封，爵諸侯之士也。」段注，「引申爲凡畛域之稱。」下文，「夫道未始有封……爲是而有畛也。」「封」即「畛」，乃指彼此人我之分界而言。此謂其次之人以爲有一切之物矣，然猶未始有彼此人

我之界也。

其次以爲有封焉，而未始有是非也。

錫昌按：此謂其次之人以爲有彼此人我之界焉，然猶未始有是非也。

是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。

錫昌按：下文，『唯其好之也，以異於彼；其好之也，欲以明之。』天下，『天下多得一察焉以自好。』『愛』即百家（尤其是辯士）個人特別之『好』，如下文所謂『昭文之鼓琴』、『師曠之枝策』、『惠子之據梧』皆是也。此謂是非之彰，由於大道之虧；大道之虧，則由於百家私好之成也。

果且有成與虧乎哉？果且無成與虧乎哉？

錫昌按：此謂苟自大道觀之，果且有成與虧乎哉？果且無成與虧乎哉？蓋自大道觀之，成虧兩無。成虧既無，是非安有。

有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。

錫昌按：經傳釋詞，『故，猶則也。』廣雅，『則，卽也。』是『故』卽『卽』，亦卽口語之『就是。』此謂有成與虧，就是昭氏之鼓琴；無成與虧，就是昭氏之不鼓琴。蓋昭氏之鼓琴也，成於此者，卽虧於彼；故有成，亦有虧。昭氏之不鼓琴也，既無所成，亦無所虧；故無成，亦無虧。以此而推，有是者，亦有非。然則安若逕無是非之爲得乎。此莊子起喻之意也。

昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也，三子之知，幾乎皆其盛者也，故載之末年。

奚侗曰：『「盛」當作「成」，卽上成虧之成，言此皆三子之成也。下文：「若是而可謂成乎」卽反應此句。』盛亦通作「成」。《周易繫辭傳》：「成象之謂乾。」蜀才本「成」作「盛」。《史記封禪書》：「日主祠成山。」《漢書郊祀志》：「成」作「盛」。並其證。「載」，事也。見逸周書謚法解及周禮載師注。「末」，終也。見書立政注。言從事於此以至盡年也。」

錫昌按：『枝』借爲『支』。《世說二五注》引『枝』作『支』，可證。《說文》：『支，去竹之枝也，从手持半竹。』支有持義，故可訓持。後漢蘇竟傳注：『支持也。』又郭泰傳注：『支猶持也。』均其例證。此『枝』亦當訓持。《說文》，

「策，馬箠也。」馬箠卽馬杖。此「策」乃用爲普通竹杖之義。「枝策」者，言師曠爲晉平公樂師，深知音律，故持杖以擊節也。成疏，「據梧者，只是以梧几而據之談說，猶「隱几」者也。」其說是也。德充符，「據槁梧而瞑，」謂據槁梧之几而瞑也。天運，「倚於槁梧而吟，」謂倚於槁梧之几而談說也。此文「槁梧」亦卽天運「倚於槁梧而吟」之義。「幾乎」二字，當連下文「皆其盛者也」爲句。廣雅釋詁三，「盛，多也。」「三子之知，幾乎皆其盛者也；」謂三子之知，幾乎皆彼等所多者也。大宗師，「是知之盛也，」與此文誼相近，亦言知之多，可證。奚謂「盛」通作「成」，非是。「載」「末」之義，當從奚說。此謂昭文之鼓琴，師曠之持杖擊節，惠子之據梧而說，三子之知，幾乎皆彼等所多者，故從事於此以至盡年也。

唯其好之也，以異於彼；其好之也，欲以明之。

錫昌按：此言三子好自己之術也，欲以眩異於其他諸子，且使彼等能明自己之術也。

彼非所明而明之，故以「堅」「白」之昧終。

錫昌按：德充符，莊子謂惠施曰，「今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑；天選子之形，子以「堅」「白」鳴！」秋水，「公孫龍問於魏牟曰，「龍少學先王之道，長而明仁義之行，合「同」「異」「離」「堅」

「白。」可知惠施與公孫龍皆以「堅」「白」相鳴。唯此特指惠施而言耳。此文「「堅」「白」」即秋水之「離「堅」「白」」「離「堅」「白」」者，謂「堅」與「白」乃兩個分離的共相也。公孫龍子堅白論，「「堅」「白」「石」三可乎？曰不可。曰二可乎？曰可。曰何哉？曰無「堅」得「白」其舉也二；無「白」得「堅」其舉也二……視不得其所堅而得其所白者，無堅也；拊不得其所白而得其所堅，得「堅」也，無白也……得其白，得其堅，見與不見，見此字續俞樾校補與不見離，一一不相益，故離。離也者，藏也。」夫視石者，見「白」而不見「堅」，拊石者得「堅」而不得「白」，不見「堅」則「堅」離於「白」；不得「白」則「白」離於「堅」，故「堅」「白」相離也。「昧」者即昧於大道，與下文「終身無成」爲對。此謂三子之術既非諸子所明，而三子必欲明之，故如三子中之惠子亦竟以「「堅」「白」」終其身，同時亦以昧於大道終其身也。而其子又以文之綸終，終身無成。

錫昌按：釋文引崔云，「綸，琴瑟弦也。」是「綸」亦「琴」也。「終身無成」者，謂昭文，非謂其子。古來注家於此皆誤。此謂雖昭文之術精至其子，又以琴事畢其生，然於大道方面亦終身無成也。

若是而可謂成乎？雖我亦成也。若是而不可謂成乎？物與我無成也。

錫昌按：『雖我亦成也』闕誤引江南古藏本作『雖我無成，亦可謂成矣。』昭文自以鼓琴爲成，師曠自以技策爲成，惠子自以據梧爲成。然自莊子觀之，此皆技之小成，不足道也。凡人成於小術者，卽不能成大道，以有成必有虧也。故言若就惠子及昭文之例而論，謂三子可成乎，則雖以我之不成亦可謂成矣；謂三子不成乎，則三子與我皆無成也。莊子言三子，以惠子爲主，以昭文與師曠爲賓，而惠子則又辯者之代表也。

是故滑疑之耀，聖人之所圖也。

錫昌按：釋文引司馬云，『滑，亂也。』『滑疑』卽指辯者之說而言，謂其說足以使人之心亂與疑也。下文，『置其滑滑。』肱篋，『知詐，漸毒，頡滑，堅白，解垢，同異之變多，則俗惑於辯矣。』徐無鬼，『頡滑有實。』下文郭注，『滑滑紛亂。』徐無鬼向注，『頡滑謂錯亂也。』是『滑疑』之義，蓋與『滑滑』『頡滑』並同。『圖』借作『畺』，說文，『畺也。』『畺』卽愛濇，省畺之義。郭注，『圖而域之，』亦卽省畺。此謂辯說之炫耀，乃聖人之所省畺也。下文『不用』二字，卽承此『圖』而言。可證『圖』卽省畺或不用之義。

爲是不用而寓諸庸，此之謂以明。

錫昌按：『是』者卽道，『明』亦齊是非之道也，二語皆已見上。此謂聖人爲道之故，不用辯說之炫耀，而寓諸

平庸此之謂應用「明」字之道，卽齊是非之道也。

今日有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與爲類，則與彼無以異矣。

錫昌按：此「言」卽指下文「雖然請嘗言之」至「其果無謂乎」一段之語而言。「是」卽上文「爲是不用」之「是」，道也。此謂今日有下文一段之言於此，不知其與道之真義類似否乎？然無論類與不類，只要相與類似，則與道之真義無以異矣。蓋大道無言，言而非真，唯欲明道之真義，亦不得不言。否則齊物論之文，卽千載而後，將無旦暮解者。莊子於此文曰「今日有言於此」於下文曰「請嘗言之」皆明其言之不得已，非如辯者之多言不休也。

雖然，請嘗言之。有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者；有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。

錫昌按：「始」卽老子一章「無名，天地之始」之「始」，謂天地之始也。「未始有始」，謂天地之始以前也。「未始有夫未始有始」，謂天地之始以前之再前也。「有」卽老子四十章「天下萬物生於有」之「有」，謂萬物之有也。「無」卽老子四十章「有生於無」之「無」，謂萬物之有生於無也。「未始有無」，謂萬物

有無以前也。『未始有夫未始有無』，謂萬物有無以前之再前也。天地，『泰初有無無，有無名；一之所起，有一而未形』。『無無』即『未始有始』。『無名』即『始』。『一』即『有』。『一之所起』即『無』。彼此文誼，可以互明。大概『始』者，以天地言之；『有』『無』者，以萬物言之；此其別也。其實天地之『始』，即同於萬物之『有』『無』，二者一而二，二而一也。此謂以天地演進言，可分三期。第一期爲『未始有夫未始有始』，第二期爲『未始有始』，第三期爲『始』。以萬物演進言，亦可分三期。第一期爲『未始有夫未始有無』，第二期爲『未始有無』，第三期爲『有無』。莊子所以欲推源天地萬物演進之時期者，不過欲使人明白後世是非之別，實起於有天地或萬物以後，在泰初未有天地或萬物之時，固無所謂是非也。此義乃齊物論之根據，而其源則出於老子也。

俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也？

錫昌按：經傳釋詞，『也』猶邪也。『此謂俄而世界演至『有』『無』之期矣，然未知此『有』『無』果可認爲真『有』，此『無』果可認爲真『無』邪？蓋萬物之『有』與『無』，不過爲一種自然之變化；其本身並無一定；秋水所謂『物之生也，若騖若馳，無動而不變，無時而不移；何爲乎？何不爲乎？夫固將自化』也。夫萬物之『有』『無』且如此，況起於人類之是非乎？此莊子言外之意也。

今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎？其果無謂乎？

錫昌按：『謂』即莊子自己之說也。此言今我則已有自己之說矣，而未知吾所說之其果有說乎？其果無說乎？蓋前謂萬物有無不可認真，則名相既絕，言說亦無。今莊子所以有說者，明其說之不得已也。

天下莫大於秋豪之末，而大山爲小；莫壽乎殤子，而彭祖爲夭。

錫昌按：黎本『大山』作『太山』。成疏，『太，大也』，是成與黎同。釋文，『大山音泰』，是陸蓋以『大山』爲『泰山』。『秋水有『豪末之爲丘山』之語，以彼勘此，則『大山』即『丘山』，可知『大』即大小之大，非東魯泰山之泰也。輔行記三之四引作『泰』，其誤同陸，非是。秋水，『以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之爲稊米也，知豪末之爲丘山也，則差數觀矣。』謂設彼不見稊米，只見天地，與大於天地萬倍之物，則天地即爲稊米，所謂因其所大而大之，則萬物莫不大也。設彼不見丘山，只見豪末，與小於豪末萬倍之物，則豪末即爲丘山，所謂因其所小而小之，則萬物莫不小也，正與此意相合。此謂設彼不見大山，只見秋豪之末，與小於豪末萬倍之物，則天下莫大於秋豪之末矣。設彼不見豪末，只見大山，與大於大山萬倍之物，則大山爲小矣。設彼不見彭祖，只見殤子與壽命短於殤子之人，則天下莫壽乎殤子矣。設彼

不見物乎？只見彭祖，與壽命長於彭祖之人，則彭祖爲天矣。蓋萬物之真相，以觀者主觀之異，可至各不相同；德充符所謂『自其異者視之，肝膽楚越也。』莊子此文，係言萬物之異，異卽百家之學，乃儒墨等辯士所據以爭論是非者也。

天地與我並生，而萬物與我爲一。

錫昌按：秋水，『以道觀之，何貴何賤……萬物一齊，孰短孰長？』誼與此合。此謂以道觀之，則天地與我並生，而萬物與我爲一；德充符所謂『自其同者視之，萬物皆一也。』莊子此文係言萬物之同。同卽至人之道，乃莊子所據以『齊』『物論』者也。

既已爲一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？

錫昌按：此言萬物既與我爲一矣，則忘懷一切，更復何言。然我今既謂萬物與我爲一矣，則物難自述，亦豈可無言而不爲說明乎？據上言之，齊物論可置不作。據下言之，齊物論不得不作。

一與言爲二，二與一爲三。

錫昌按：「一」即上文「萬物與我爲一」之「一」，「言」即「一」之說明。此謂「一」加「言」成「二」，「二」再加「一」，便成「三」矣。

自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎。

錫昌按：此謂自此以往，「三」加「一」爲「四」，「四」加「一」爲「五」，以至無窮，縱有巧於歷數者，亦不能得其終，況常人乎。老子四十二章，「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」亦謂物數演進，自「一」至「三」，告一段落；過此以往，非數所能盡也。

故自無適有，以至於三，而況自有適有乎。

錫昌按：經傳釋詞，「一」或作「以」，或作「已」。鄭注禮記檀弓曰，「「以」與「已」字本同。」是「以」即「已」字。「無」即「無言」，亦即道之別名，以大道無言也。「有」即「有言」，亦即上文之「言」也。此謂今我爲說明大道起見，已自「無言」至「有言」，而至於「三」，況辯士欲自「有言」至「有言」，則其末流所趨，可得窮邪。

無適焉，因是已。

錫昌按：此莊子自謂爲說明大道起見，亦不過「自無適有以至於三」，過此則止而不再前進；此可謂亦因不再前進而是也。自上文「一與言爲二」至此，皆莊子自明其作齊物論之不得已，非如辯者欲以勝人爲名也。

夫道未始有封，言未始有常，爲是而有畛也。

陸德明曰：「崔云，『齊物七章，此連上章，而班固說在外篇。』」

馬敘倫曰：「按今諸本此章並在本篇，班固說在外篇，則本非復漢志之次第矣。」

錫昌按：釋文於「夫大塊噫氣」下引司馬云，「『大塊，』大朴之貌。衆家或作『大槐。』班固同。」於「木處則惴慄恂懼」下引崔云，「『恂，』戰也。班固作『眴』也。」於「何謂和之以天倪」下引崔云，「『倪，』或作「覓，」音同「際」也。班固曰「天研，」是班固曾注齊物論，而司馬及崔猶及見之。崔於「夫道未始有封」下，謂「班固說在外篇」者，乃言班固本此章亦在本篇，但班固驗之於義，以爲應在外篇也。馬謂今本非復漢志之次第，實屬誤解崔意，非是。

錫昌按：「封」誼見上，謂彼此人我之分界也。「畛」誼同「封。」此言道未始有彼此人我之分界，言未始有

是非之常；儒墨之間，只緣爲了爭一個「是」字，故有彼此人我之界，以致辯論不休也。

請言其畛：

錫昌按：此謂請言儒墨所分之界也。

有左有右，有倫有義，

錫昌按：『左』指卑或下言，『右』指尊或上言；『倫』對疏戚言，『義』對貴賤言；此謂儒家所述人類關係，有此四種大別也。今將上誼一一證之於下。崔述曰：『隋唐以來，世皆以左爲上……余考之春秋傳，皆上右者，唯楚人上左耳……故季梁曰：『楚人上左，君必左。』必言楚人上左者，明諸侯之國皆上右也。』（豐鎬考信別錄）

卷三 漢書高帝紀：『無能出其右者。』注：『古者以右爲尊。』可證古代習俗，除楚人外，皆以左爲卑下，以右爲尊上。故『有左有右』，謂人類有卑下尊上之別，盜跖所謂『長幼有序』，天下所謂『上下有等』也。盜跖：『堯殺長子，舜流母弟，疏戚有倫乎？湯放桀，武王殺紂，貴賤有義乎？』此文『有倫有義』，即盜跖之『疏戚有倫……貴賤有義』。故知『倫』對疏戚言，謂人類疏戚之理也；『義』對貴賤言，謂人類貴賤之儀也。『義』爲貴賤之儀者，因『義』即『儀』字之借。天下，『貴賤有儀』，即盜跖『貴賤有義』，可爲證也。說文：『儀，度』

也。『賈子道術』，「容服有義，謂之儀。」是儀乃一種容服上之儀度，所以分別貴賤者也。『有倫有義』，崔本作「有論有議」，疑古人不得其義而改之，非也。

有分有辯，有競有爭，

錫昌按：『分』者謂分析萬物，天下所謂「判天地之美，析萬物之理」是也。『辯』者謂辯其所是，天下所謂「以「堅」「白」「同」「異」之辯相譬」是也。『競』者謂競說不休，天下所謂「惠施不辭而應，不慮而對；徧爲萬物說，說而不休，多而無已，猶以爲寡，益之以怪」是也。『爭』者謂爭得勝利，天下所謂「欲以勝人爲名」是也。此謂墨家（包括其他各派辯士）之術，有此四種大別也。

此之謂八德。

錫昌按：此謂儒墨之「畛」，合而計之，有此八種也。

六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議；

錫昌按：成疏，「六合者，謂天地四方也。」是六合之外，卽人世以外；六合之內，卽人世以內。此謂人世以外之術，

如墨家之「分」「辯」「競」「爭」無關人事，故聖人存而不論；人世以內之道，如儒家之「左」「右」「倫」「義」有關人事，故聖人論而不議也。

春秋經世先王之志，聖人議而不辯。

錫昌按：「春秋」爲古史之通稱。天運，「丘治詩書禮樂易春秋六經，自以爲久矣，孰知其故矣，以奸者七十二君，論先王之道」可證。孟子盡心下，「經德不回。」趙注，「經，行也。」「經世」猶外物所謂「經於世」，「言行於世也。」成疏，「志，記也。」「春秋經世先王之志」，即「春秋先王經世之志」，與上文「大木百圍之竅穴」，即「百圍大木之竅穴」詞例相倣，皆莊子倒句法也。此謂一切古史乃先王陳迹已行於世之記載，聖人僅議其成敗以爲當世殷鑒，亦不執己之是辯彼之非也。

故分也者，有不分也；辯也者，有不辯也。

錫昌按：「分」謂萬物之分析，「辯」謂是非之辯論，二誼皆已見前。此謂有能分者，總有不能分者在焉；有能辯者，總有不能辯者在焉。蓋天下事物，趣舍不同，必非分辯所能週也。

曰，何也？聖人懷之，衆人辯之，以相示也。

錫昌按：『之』指上文『六合之外』、『六合之內』及『春秋』而言，卽人世內外及一切古史所載之事物是也。此謂聖人於一切事物冥懷任化，彼衆辯士則辯之以相示也。

夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嘽，大勇不忮。

錫昌按：老子二十五章，『吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大』四十一章，『道隱無名』、『大道不稱』，言道體玄妙，非人所知，故不可得而名，不可得而稱也。『大辯不言』，卽知北游『知者不言』之意。『大仁不仁』，卽庚桑楚『至仁無親』之意。大宗師，『贊萬物而不爲義，澤及萬世而不爲仁』。老子五章，『天地不仁，以萬物爲芻狗』，並與此誼相同。廣雅釋詁一，『廉，清也』。下文，『廉清而不信』，正與此合。『嘽』古『謙』字，謂謙讓也。漢書藝文志，『易之嘽嘽』。師古注，『嘽字與謙同』，是其證也。『大廉不嘽』，言大清者不謙也。釋文，『忮，李之移反，害也』。達生，『雖有忮心者，不怨飄瓦』，謂雖有害人之心者，亦不怨飄瓦也。天下，『不忮於衆』，謂不害於衆也。誼並同此。『大勇不忮』，言大勇者，無害人之心也。以上五者，以『大道』、『大辯』爲主，以『大仁』、『大廉』、『大勇』爲賓。『大道』對『聖人』而言，『大辯』對『衆人』而言。

道昭而不道，

錫昌按：此謂道經說明，則失其真；老子一章所謂「道可道，非常道」也。

言辯而不及，

錫昌按：此謂言如用辯，則有不及；老子八十一章所謂「辯者不善」也。

仁常而不成，

奚侗曰：『莊子闕誤云，「成」江南古藏本作「周」，是也。郭注，「物無常愛，而常愛必不周」，是郭本亦作「周」，不作「成」。「成」字涉下「勇伎而不成」句而誤。』

錫昌按：『不成』者，即不成其仁之意。郭注『不周』二字，乃爲『常』字作釋，非引莊子原文，奚說非是。列御寇，『仁義多責。』郭注，『天下皆望其愛，然愛之則有不周矣，故多責。』與此文義相明，可相參證。此謂仁如常施，則必不成其仁也。

廉清而不信。

錫昌按：說文，「信，誠也。」此謂廉如以清，則必不誠也。

勇伎而不成。

錫昌按：此謂勇懷害意，則必不成其勇也。

五者罔而幾向方矣。

奚侗曰：『淮南詮言訓載此文作「五者無棄而幾向方矣。」高注，「方，道也，庶幾向於道也。」爾雅釋詁，「棄，忘也。」意謂能無忘此五者，其庶幾乎向於道矣。疑古本莊子「無」作「无」，「棄」字破爛不可辨，鈔者乃作「」以識之。後人不察，誤「无」爲「元」，又與「」相合爲「罔」。解者遂以爲「圓」之俗字，而誤「方」爲「圓」之對文，而書悞大悔。是當據淮南訂正之。』

錫昌按：釋文謂「「罔」崔音「刂」」是崔以「罔」爲「刂」字之假，是也。說文，「刂，剗也；从刀，元聲；一曰，齊也。」剗者謂以刀剗削，齊者謂以刀削齊也。楚辭九章，「刂方以爲圓兮，」言人剗削方木欲以爲圓也。前漢

韓信傳，「項王……刻印，忍不能予。」言項王刻印，忍不能予也。字又借「玩」爲之。酈食其傳，「項王……爲人刻印，玩而不能授。」言項王爲人刻印，削成而不能授也。又別作「剗」。一切經音義四引埤蒼，「剗，削也。」但莊子「剗」字，當從說文後義，齊也。引申爲齊等。「方」道也。此言道能不稱，辯能不言，仁能不仁，廉能不謙，勇能不怯，則五者相齊，而庶幾向於道也。

故知止其所不知至矣。

錫昌按：當時辯士好辯，故尙知；莊子反對辯，故亦反對知。天下，「惠施日以其知與人之辯，特與天下之辯者爲怪。」此辯者尙知之證也。大宗師，「罔枝體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」馬蹄，「同乎無知，其德不離。」肱篴，「故絕聖棄知，大盜乃止。」在宥，「多知爲敗。」繕性，「古之存身者，不以辯飾知，不以知窮天下，不以知窮德。」知北游，「無始曰，『不知，深矣；知之，淺矣。弗知，內矣；知之外矣。』於是泰清中而歎曰，『弗知乃知乎，知乃不知乎，孰知不知之知？』」此皆莊子反知之證也。莊子反知，故倡不知主義。不知主義之方法，只是去知，只是坐忘，只是任天下之是非。不知主義之效果極大。刻意，「去知與故，循天之理。故無天災，無物累，無人非，無鬼責。其生若浮，其死若休。不思慮，不豫謀。光矣而不耀，信矣而不期。其寢不夢，其覺無憂，其神純粹，其魂不罷。虛無恬惔，乃合天德。」夫不知主義之效果，可至「無天災，無物累……其寢不夢，其覺無憂；」此真是知之深。

者。故莊子以不知爲最高之知，而歎天下無能知此不知之知也。此謂聖人之知，能止其所不知，方爲最高之知也。換言之，此種最高之知，卽莊子不知主義。莊子特於此提出，所以對付辯士之『知』也。人能行此主義，則『大道』自可『不稱』，『大辯』自可『不言』。人至此境，則『物論』不『齊』而『齊』矣。此亦齊物論之一種妙訣也。天下『不顧於慮，不謀於知；於物無擇，與之俱往；古之道術有在於是者。彭蒙田駢慎到聞其風而悅之……是故慎到棄知去已，而緣不得已；泠汰於物，以爲道理。曰：知不知，將薄知而後鄰，傷之者也……舍是與非，苟可以免，不師知慮，不知前後。』觀乎此文，可知莊子不知主義，慎到已先莊子行之，而莊子實受其影響也。

孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。

錫昌按：『不言之辯，不道之道』與知北遊『不知之知』詞例一律。不知之知，以不知爲最高之知；不言之辯，以不言爲最雄之辯；不道之道，以不道爲最真之道也。『不言之辯』自上文『大辯不言』而來，『不道之道』自上文『大道不稱』而來。德充符，『不可入於靈府』。郭注，『靈府者，精神之宅也。』可知莊子『府』字，係指人之心竅而言。『天府』卽自然之府藏，亦卽大道之府藏；換言之，卽至人藏道之心竅也。此謂誰知此不言之辯，不道之道乎？若有能知，則彼之心竅，可謂卽大道之府藏也。

注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。

錫昌按：『葆』借作『保』。田子方：『緣而葆真。』釋文：『「葆」本亦作「保」，』是其例證。『光』者，謂有道者心靈上之光明或智慧也。此言有道者之心地，空明靜寂，應而不藏，用而不窮，而又不知其所由來，此種智慧，可謂即保於心靈上之光明也。

故昔者堯問於舜曰：『我欲伐宗脰胥敖，南面而不釋然，其故何也？』

孫詒讓曰：『人間世篇云：「昔者堯攻叢枝胥敖。」「宗脰」當即「叢枝」。荀子議兵篇云：「堯伐驩兜。」楊注云：「書曰：「放驩兜於崇山。」「宗」蓋即「崇」之段字。」

馬敘倫曰：『「釋」讀爲「擇」。說文無「擇」字，古書多以「釋」爲之，後文隨義別之。』

錫昌按：人間世：『昔者堯攻叢枝胥敖，禹攻有扈，國爲虛厲，身爲刑戮，其用兵不止，其求實無已。』大宗師：『意而子曰：「堯謂我，「汝必躬服仁義，而明言是非。」以彼參證，可知堯之心中，常橫一仁義是非之念。其欲伐宗脰胥敖也，意在用兵除暴，以求仁義是非之實，故即居南面之位，亦不能忘懷一切，怡然自適也。』莊子欲明齊物之理，故寄問答於堯舜。

舜曰：『夫三子者猶存乎蓬艾之間，若不釋然，何哉？昔者十日並出，萬物皆照，而況德之進乎日者乎？』

錫昌按：『三子』卽三國之君。『若』汝也。十日並出之說，淮南子亦載，蓋爲古代神話。此言三國之君所處甚微，爲政善惡，儘可聽其自然，何必爲仁義是非之名與師伐之，以致自己固執不怡，此徒見爾德量之不廣耳。昔有十日並出，萬物畢照之說；況吾人之德，可進於日；豈有三君之微而不見容乎。應帝王，『天根遊於殷陽，至蓼水之上，適遭無名人而問焉。曰：『請問爲天下。』無名人曰：『去汝鄙人也！何問之？不豫也！予方將與造物者爲人，厭則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壖埌之野。汝又何帛以治天下？感予之心爲。』又復問。無名人曰：『汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治矣。』』堯之治天下，卽病在容私，不能順物自然，宜其南面而不釋然。足見『物論』不能『齊』者，亦不能治天下，此莊子寓問答於堯舜之意也。

齧缺問乎王倪曰：『子知物之所同是乎？』

錫昌按：『同是』者，卽同一之是，如下文所謂『正處』、『正味』、『正色』是也，此問王倪萬物果有同一之

是乎？

曰：『吾惡乎知之。』

錫昌按：萬物之是既不可同，亦不可知，故王倪答以「吾惡乎知之」也。

『子知子之所不知邪？』曰：『吾惡乎知之。』

錫昌按：萬物之是既不可知，則此種「不知」亦根本無由知之，故王倪仍答以「吾惡乎知之」也。

『然則物無知邪？』曰：『吾惡乎知之。』

錫昌按：莊子以爲物皆無知。凡物自以爲知者，非真知，乃僞知耳。真知永無。故不知卽真知。進一步言，物既不知矣，卽連此「不知」亦不應知之；因「不知」之知，仍是僞知。故王倪仍答以「吾惡乎知之」也。

雖然，嘗試言之。

錫昌按：人既不知，自無言說。但無言說，則此不知之理，亦無由明之。故謂嘗試言之，所以明其言之不得已也。

庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？

錫昌按：經傳釋詞，「庸」猶「何」也，「安」也，「詎」也……「庸」與「詎」同意，故亦稱「庸詎。」是「庸詎知」猶言「安知」或「詎知」。「知之非不知」如於人知宮室之美者，於魚便爲不知，是也。「不知之非知」即反言之，如於魚不知宮室之美者，於人便知，是也。蓋萬物之知，並無定標，故不可以一物之知爲他物之準也。此謂安知吾所謂於彼爲知者，於此便爲不知邪？安知吾所謂於彼爲不知者，於此便爲知邪？

且吾嘗試問乎汝，民溼寢則腰疾偏死，鰮然乎哉？

馬敘倫曰：「偏」借爲「癘」。說文曰：「癘，半枯也。」

錫昌按：此言民如溼寢，則腰疾枯死，鰮若此乎？

木處則惴慄恂慄，援猴然乎哉？

錫昌按：「恂」爲「惴」字之假。說文，「惴，驚詞也。」「惴」或从心作「惴」。段注，「大學，「瑟兮僴兮者，恂

栗也。」……按大學之「恂」，即說文之「慄」，有驚懼之意。……莊子「衆狙見之，恂然棄而走」，亦是驚意。陸德明謂「恂」班固作「恂」亦「慄」之假。此言民如木處，則惴慄驚懼，發猴若此乎？

三者孰知正處？

錫昌按：說文，「正，是也。」與上「同是」之「是」誼同。故「正處」猶言同一之居，或標準之居。此謂三者孰知何爲標準之居，可以推至萬物而不易乎？蓋物性不同，所好各異；且其取捨，彼此不知；故天下決無絕對之「正處」。莊子舉此三者，所以明人類並無絕對之知識，以爲推翻辯士之根據也。

民食芻豢，麋鹿食薦，螂且甘帶，鷗鴉者鼠，四者孰知正味？

錫昌按：黎趙二本「且」作「蛆」。史記龜策列傳，「騰蛇之神，而殆於即且。」正義，「即吳公也，狀如蚰蜒而大，黑色。」爾雅螂蛆下注云，「似蝗，大腹，長角，能食蛇腦。」本草蜈蚣下注云，「一名螂蛆，其性能制蛇，見大蛇便緣而噉其腦。」陸容菽園雜記云，「莊子言「即且」，蜈蚣「帶」蛇也。初不知「甘」字之義。後聞崑山士子讀書景德寺中，□見一蛇出遊，忽有蜈蚣躍至蛇尾，循脊而前至□□。蛇遂伸直不動。蜈蚣以左右鬚入蛇兩鼻孔，久之而出。蜈蚣既去，蛇已死矣。始知所謂「甘」者，甘其腦也。」釋文，「「者」或作「嗜」。」「說文，「嗜，

喜欲之也。』段注，『經傳多假「者」爲「嗜」。』此謂民食芻豢，麋鹿食草，蜈蚣甘蛇，鴟鴞嗜鼠，四者孰知何爲標準之味，可以推至萬物而不易乎？

獼狌狙以爲雌，麋與鹿交，鱖與魚游。毛嬙麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？

錫昌按：『決』借作『跌』。逍遙遊，『我決起而飛』同。解已見上。此謂獼狌狙以獼爲雌；麋與鹿交；鱖與魚游；毛嬙麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知何爲標準之色，可以推至萬物而不易乎？自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯。』

錫昌按：由上三例而言，可知萬物之知，並無絕對可言，以其利害美惡不能相同故也。然則儒家仁義之端，墨家是非之塗，豈不樊然殽亂，安能知其辯乎？此文與上『故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是』一段文字相應。儒墨之辯，至此駁倒無餘，儒墨之辯既倒，方可進而與言齊物之道也。

齧缺曰：『子不知利害，則至人固不知利害乎？』

錫昌按此文承上文重「不知」非重「利害」。王倪既告以彼於利害完全「不知」矣，而齧缺猶疑至人或能「知」之，故復有此問也。

王倪曰：『至人神矣！』

錫昌按：至人所以神者，便在「不知」二字。蓋莊子以爲外界一切事變，非人所能預知。此種事變偶然之流行，卽爲道之流行，或命之流行。此莊子「不知」之義，一也。至人遇此事變之臨，無論生與死，安與危，應如槁木死灰一般，完全聽其支配，而不知於心，不動於心。下文所謂「大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒；疾雷破山，風振海而不能驚……死生無變於己」卽指此種境界而言。此莊子「不知」之義，二也。故「不知」二字，澈底言之，須將人之情意感覺等完全絕滅以至無知狀態，方算做到。人至此境，物論不齊而自齊。此卽至人之最後功夫，亦卽齊物論之根本解決也。下文卽發揮此理。

大澤焚，而不能熱；河漢沍，而不能寒；疾雷破山，風振海，而不能驚。

馬敘倫曰：「闕誤引江南李氏本「山」下有「飄」字。御覽五〇一引皇甫謐高士傳引作「暴風振海。」」
奚侗曰：「案「風」上挽「飄」字，當據闕誤所引江南李氏本補之。「疾雷破山」「飄風振海」耦語也。成疏，

「雷霆奮發而破山，飄風濤蕩而振海；」是成本亦作「飄風。」

錫昌按：「沍」借爲「涸」。說文，「涸，竭也。」引仲爲凝凍，史記封禪書所謂「秋涸凍」是也。釋文引向云，「沍，凍也。」當從之。「風」上「飄」字，當據李本補之。此謂至人既能做到「不知」功夫，則對於一切事變之來，自能視若無睹，而全不動心。故大澤焚而不能熱吾之心；河漢凍而不能寒吾之心；疾雷破山，飄風振海，而不能驚吾之心也。

若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎？」

錫昌按：「若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外，」言「不知」之極，可以與變爲體，無往不適，此卽逍遙遊之道也。逍遙遊言「至人無己，神人無功，聖人無名，」皆卽至人「不知」之義。「死生無變於己，而況利害之端乎，」言「不知」之極，可以凝定不變，超脫一切，此卽齊物論之道也。由此觀之，莊子所謂「不知，」在積極方面，含有逍遙自由之義在內；在消極方面，含有凝定不變之義在內；非與草木之無知相同。蓋至人既能逍遙，便能齊物；既能齊物，便能逍遙；二者正猶一物之有二面。故逍遙齊物，會而通之一也。自「齧缺問乎王倪曰：『至此，皆申明上文『知止其所不知，至矣』之理。」

瞿鵠子問乎長梧子曰：『吾聞諸夫子，

俞樾曰：『瞿鵠子必七十子之後人，所稱聞之夫子，謂聞之孔子也。下文「長梧子曰」，是黃帝之所聽熒也，而丘也何足以知之。』丘卽是孔子名。』

聖人不從事於務，

錫昌按：此言聖人不從事於治天下之務，逍遙遊所謂『孰弊弊焉以天下爲事』，『孰肯以物爲事』也。
不就利，不違害，

錫昌按：上文謂至人『不知利害』，故此謂『不就利，不違害。』郭注，『任而直前，無所避就。』正因對於利害之來，並不知其爲利害，徒覺其爲偶然無心之遇故也。

不喜求，

錫昌按：聖人認一切遭遇，皆爲命之流行，非祈求所可變更，故不喜求也。

不緣道；

錫昌按：道者，當以無心合之，非攀緣可得，故不緣道也。

無謂有謂，有謂無謂；而遊乎塵垢之外。

錫昌按：上文，『今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎？其果無謂乎？』此文『無謂，』『有謂，』即據彼而來。『塵垢之外，』與上『四海之外』誼同，猶言大道之中。此言聖人無論『無謂』與『有謂，』無論『有謂』與『無謂，』皆不着於心，一切都忘，而遊乎大道之中也。大宗師，『忘其肝膽，遺其耳目；反覆終始，不知端倪；芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無爲之業。』並與此意相同，可供參證。

夫子以爲孟浪之言，而我以爲妙道之行也。吾子以爲奚若？

錫昌按：『孟浪』即『無慮』一聲之轉。廣雅釋訓，『無慮，都凡也。』『都凡』者，猶今人言『大凡，』『大氏，』『大略，』『大約，』『大概，』乃總度事情，舉其粗略，並不精細之意。漢書食貨志，『天下大氏無慮皆鑄金錢矣。』趙充國傳，『亡慮萬二千人。』皆『大凡』之義也。釋文引李云，『猶較略也；』又引崔云，『不精要之』。

貌。』『較約』或『不精要之貌』亦『無慮』之意也，此言孔子以爲粗略不精之言，而我則以爲妙道之行，吾子以爲何若乎？

長梧子曰：『是皇帝之所聽熒也，而丘也何足以知之。』

錫昌按：涵本『皇』作『黃』。黎趙二本『熒』作『瑩』。『皇』『黃』古通，『皇帝』卽『黃帝』。『熒』借爲『營』。『說文』：『營，營惑也。』此謂若前所言，卽以黃帝之智聽之，尙營惑不悟，而孔子何足以知之也。

且女亦大早計，見卵而求時夜，見彈而求鴉炙。

錫昌按：黎本『女』作『汝』。『大』與『太』同。『時夜』卽司夜，謂雄雞也。『鴉』小鳩也。小鳩可炙，其肉甚美。卵可生雞，彈可得鳩；然其中必經若干時間，非一蹴可幾。此言瞿鵲子之爲計，猶見卵便求雄雞，見彈卽欲鳩炙，固未免太早也。莊子此語，所以表示道之難明。今瞿鵲子一聞道言，便以爲妙道之行，是未必眞明道者也。大宗師：『浸假而化予之左臂以爲雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鴉炙。』語卽本此。

予嘗爲女妄言之，女以妄聽之，奚？

錫昌按：黎本二「女」並作「汝。」此謂大道本無言也，今予試爲汝妄言之，汝以妄聽之，何如？

旁日月，挾宇宙，爲其脂合。

錫昌按：司馬云，「旁，依也。」「挾」借作「夾」，說文，「持也。」「脂」乃俗字，疑爲「吻」，「脂」二字之誤合。說文，「吻，口邊也。」「吻」或作「脂」，說文，「脂，吻，或从肉，从昏。」段注，「字亦作「脂」，作「脂」，皆一脂」之俗也。凡言「脂合」當用此。「旁日月」即上「騎日月」之義。「脂合」猶言口唇兩邊之密合。此言至人依日月，持宇宙，爲其密合，使成一體，即逍遙遊所謂「將旁礴萬物以爲一」，上文所謂「萬物與我爲一」也。

置其滑潛，以隸相尊。

錫昌按：釋文引徐云，「滑，亂也。」「潛」借爲「昏」，說文，「日冥也。」段注，「引伸爲凡闇之稱。」「滑潛」與上「滑疑」之義相近。「滑疑」謂辯者之說，足以使人亂與疑也。「滑潛」謂萬物之異，足以使人亂與闇也。「隸」者，即門隸，乃卑僕之賤稱也。田子方，「棄隸者，若棄泥塗，知身貴於隸也。」可證。「以隸相尊」，即秋水「不賤門隸」之義。「以隸相尊」，謂以卑僕與主人同樣相尊也。「不賤門隸」，謂不以卑僕賤於主人也。

二者辭異誼同，皆用以喻萬物之平等。蓋主僕之異，非尊卑之異，乃能力之異；其於各當所職，各任其能，則一秋水所謂『以道觀之，何貴何賤』也。此言萬物之昏亂莫正者，則任而置之；其有尊卑之別者，則平而等之。二句乃申明上句『爲其脗合』之義。

衆人役役，

錫昌按：上文，『終身役役而不見其成功，儼然疲役而不知其所歸』是『役役』卽『疲役』之意。此言儒墨之徒終身疲役於是非之辯也。

聖人愚菴，

錫昌按：郭注，『菴然無知而直往之貌。』成疏，『愚菴無知之貌。』釋文引司馬云，『菴，渾沌不分察也。』應帝王，『中央之帝爲渾沌。』是『愚菴』卽渾沌無知之貌。此言聖人愚菴無知，老子二十章所謂『我愚人之心也哉，渾沌兮』也。

參萬歲而一成純。

錫昌按：『參』借爲『糝』。『糝』爲『糝』之古文。說文，『糝』以米和羹也。『引伸爲調和或糝雜。』萬歲指古今無數變異而言。上文所謂『恢煗恬怪』；秋水所謂『無動而不變，無時而不移』是也。經傳釋詞，『一』語助也。『大宗師』，『回一怪之』。詞例同此。說文，『純』，絲也。『引伸爲純粹不雜。』刻意，『純粹而不雜，靜一而不變』，可證。此指純粹不雜之道而言。天下，『後世之學者，不幸不見天地之純』，言不見天地之道也。並與此『純』義同。上文，『物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可……道通爲一。』『參』即『道通』之功。夫『萬歲』即萬異，亦即『物固有所然，物固有所可。』『純』即萬同，亦即『無物不然，無物不可。』徐無鬼，『道之所一者，德不能同也。』『道之所一』，即此之萬同。『德不能同』，即此之萬異。萬同與萬異爲莊子思想之要點，其詳另見莊子哲學。此言聖人糝雜古今無數變異而成一個純粹之道也。

萬物盡然，而以是相蘊。

錫昌按：『萬物盡然』，即上文之『無物不然，無物不可』；斯乃宇宙間『物化』唯一之原則，所以成爲『純』也。『是』即『盡然』，亦即純粹之道也。『蘊』爲『蘊』字之俗。說文，『蘊』積也。此謂萬物皆有其所以然，而各以其所以然者相積也。

予惡乎知說生之非惑邪？予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪？

錫昌按：養生主，『適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也。』德充符，『死生存亡……是事之變，命之行也。日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。』蓋死生存亡，爲萬物自然之現象。故生既無可樂，死亦不足哀。顧人多說生惡死，欲與自然相背，誠可謂其愚不可及也。至樂，『死無君於上，無臣於下，亦無四時之事，從然以天地爲春秋，雖南面王樂，不能過也。』設此假定而真，則安知人類說生之非惑邪？又安知人類之惡死，非如幼童迷路在外，而不知歸其故居邪？莊子此語，並非說死惡生，故與俗反；乃欲以生死之例，證明吾人之知，實不可靠也。下文，『惡識所以然？惡識所以不然？』此莊子之旨也。

麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟；及其至於王所，與王同筐牀，食芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？

錫昌按：黎本『筐』作『匡』。『予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎，』與上文『予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪，』文異誼同。惟此再以麗之姬爲證耳。

夢飲酒者旦而哭泣，夢哭泣者旦而田獵，方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也，且有大覺而後知此其大夢也。

錫昌按：此再以覺夢之例，證明人知之不可靠。方在夢中之儒墨不明此理，故終身以其智慧從事於辯，已經大覺之聖人能明此理，故愚屯無辯。

而愚者自以爲覺，竊竊然知之。君乎，牧乎，固哉！

錫昌按：『君』君上也，貴者之稱；『牧』牧圉也，賤者之稱。『君乎牧乎』言貴賤之別，適爲上文『以隸相尊』之反。此謂彼方在夢中之愚者，（儒墨）自以爲覺，竊竊然知一切是非，如知君貴牧賤之劃然不同，可謂固陋矣！

丘也與女皆夢也！

錫昌按：黎本『女』作『汝』，下同。孔子聞道言以爲孟浪，瞿鵠子則歎爲妙道之行，是皆不知道者。故此謂孔子與瞿鵠子皆在夢中也。

予謂女夢亦夢也！

錫昌按：此言卽今謂汝夢者之予，亦正在夢中。惟予能大覺而知此爲大夢，故與汝不同耳。長梧子言至此爲止。是其言也，其名爲弔詭。

錫昌按：『弔詭』卽幻怪或奇異之義，解見上文『恢憊憊怪』下。此莊子謂長梧子言，可名奇異之談也。萬世之後而一遇大聖知其解者，是旦暮遇之也。

錫昌按：長梧子以生死夢境之例，證明智識之不可靠，而知『道』卽『不知』，『不知』卽『道』。此卽齊物之要，亦卽長梧子所欲明者也。但此種奇異之談，並非常人所知。故此謂萬世之後，而一遇大聖知其解者，是旦暮遇之也。

既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也？我果非也邪？我勝若，若不吾勝，我果是也？而果非也邪？其或是也？其或非也邪？其俱是也？其俱非也邪？

錫昌按：郭注，「一若」「而」皆汝也。」此言儒墨相辯，無論誰勝誰敗，其是非固皆無定也。

我與若不能相知也，則人固受其黜闇，吾誰使正之？

錫昌按：釋文引李云，「一黜闇」不明貌。」此謂儒墨既是非無定，則不能相知也明矣。儒墨既自不能相知，則他人固亦不明，然則再可使誰正其是非邪？

使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？

錫昌按：郭注，「同故是之，未足信也。異故相非耳，亦不足據。」此申明他人無論居於何方，亦不能正其是非之理由也。

然則我與若與人俱不能相知也，而待彼也邪？

錫昌按：「彼」指下文「化聲」而言，此句當連下句爲讀，解亦詳下。

化聲之相待。

錫昌按：呂惠卿本移「何謂和之以天倪」至「則然之異乎不然也亦無辯」一段文字在「所以窮年也」下，當從之。蓋此爲後人所誤倒也。「化聲」者，自然所化之聲，如上文之「天籟」「穀音」是也。此句卽解上「待彼」二字，不啻爲上句之注。如改以現在新式句法，當爲「而待彼——化聲之相待——也邪？」則文意自顯。此謂我與若（儒墨）與人（儒墨以外之人）既俱不能相知，則當待之自然之化聲也。蓋待之化聲，則言同穀音，是非自無。此雖莊子對於辯之另一解決，究其實際，仍上「天籟」之意也。上文「夫言非吹也」因辯士之言不同於吹，故必有待於化聲，使復其自然耳。

若其不相待，和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。

馬敘倫曰：「陸德明曰，「倪」崔云，或作「霓」。」班固曰，天研。「倫按「天倪」與大宗師篇之「端倪」，「天下篇之「端崖」不同。「倪」當從班固作「研」。「疑」紐雙聲相通借也。說文曰，「研，礪也。」「天研」猶言自然之礪。礪道回旋，終而復始，以喻是非之初無是非也。寓言篇曰，「天均者，天倪也。」可證。」

錫昌按：『寓言』、『卮言』日出，和以天倪。……『卮言』日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年。……非『卮言』日出，和以天倪，孰得其久。萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。天均者，天倪也。『天下』、『莊周』……以天下爲沈濁，不可與莊語，以『卮言』爲曼衍。『本篇釋文』引司馬云：『曼衍，無極也。』『寓言』郭注：『夫卮滿則傾，空則仰，非持故也。況之於言，因物隨變。唯彼之從，故曰日出。日出謂日新也。』又釋文引司馬云：『卮言謂支離無首尾言也。』彼此參證，可知『天倪』卽『天均』，亦卽上文之『天鈞』。『班固』以爲『天倪』卽『天研』，『是也』。馬氏謂『天研』猶言自然之礪。礪道回旋，終而復始。『是』『天研』卽『天運』之義。天運，『天其運乎？地其處乎？日月其爭於所乎？孰主張是？孰維綱是？孰居無事推而行是？意者其有機緘而不得已邪？』意者其運轉而不能自止邪？『天研』謂自然之礪轉，『天運』謂自然之運轉；要其本義，皆指『萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫』而言。換言之，自然對於萬物之支配，或使之生，或使之死；或以爲鼠肝，或以爲蟲臂；或然於此，或然於彼；其間反覆相尋，終而復始，宛如環之無窮；雖人莫得其倫，而無形中總覺若有一主宰爲之運轉，爲之均調也者，是卽『天倪』也。『天倪』運轉，有自均之作用，故『天倪』卽『天均』。『則陽』、『陰陽相照，相蓋，相治；四時相代，相生，相殺。……安危相易，禍福相生，緩急相摩，聚散以成。……窮則始，終則反。』是卽『天均』也。聖人以此種『天倪』之原理，用之人事，或名之曰『道樞』。上文，『彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。』『樞始得其環中，以應無窮』，正由『萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環』而來。或名之曰

「道。」上文，「可乎可，不可乎不可。」道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢憺慤怪，道通爲一。」「恢憺慤怪，道通爲一。」亦由「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環」而來。或名之曰「天鈞」。上文，「是以聖人和之以是非，而休乎天鈞。」謂休乎天均之道也。或名之曰「天倪」。本文，「和之以天倪。」謂和之以天倪之道也。「天倪」一名，極關重要，故爲詳釋如此。俾學者有以知其會通焉。「曼衍」謂支離無首尾之言，汜濫日出；乃莊子自指其所作之言，隨物因變，不拘常規，史公所謂「其言洸洋自恣以適己」也。此言若儒墨皆不能待於化聲，而彼此息辯，則我個人唯有和以天倪之道，因於支離汜濫之言；非特將待知解之大聖於旦暮，亦所以逍遙自快，以窮吾之年也。此言齊物論之所以作。

何謂和之以天倪？

錫昌按：此言何謂和之以天倪乎？

曰：是不是，然不然。

錫昌按：秋水，「公孫龍……然不然，可不可；困百家之知，窮衆口之辯。」可知此文係述辯士之言。此謂辯士自

他人以爲不是者，而辯士竟可以是以之；他人以爲不然者，而辯士竟可以然之也。

是若果是也，則是之異乎不是也，亦無辯。然若果然也，則然之異乎不然也，亦無辯。

錫昌按：此莊子自謂辯士之是若果是也，則其是之異乎他人之不是也，亦無辯；辯士之然若果然也，則其然之異乎他人之不然也，亦無辯。蓋物固有所是，物固有所然；無物不是，無物不然。物之不齊，物之情也。此種自然之不齊，儘可以自然之不齊齊之。此卽所謂「和之以天倪」也。

忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。

錫昌按：則陽「容成氏曰，『除日無歲。』」郭注，「今所以有歲而存日者，爲有死生故也。若無死無生，則歲日之計除也。」是此文「忘年」猶謂忘生死。蓋生死可忘，則歲日自忘也。人間世「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心。臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。」是義指人間行事之當然，而爲人類所不可逃者；如尊卑，先後，是非，善惡等一切實踐道德是也。故「忘義」猶謂忘世間一切實踐道德。天運「夫孝悌，仁義，忠信，貞廉，此皆自勉以役其德者也，不足多也。」莊子正以此等實踐道德爲人事之當然，而不足多，故於此忘之，使不介於心也。釋文引崔云，「振，止也。」「無竟」者，無窮之境，卽「天鈞」或

「天倪」之誼。「寓」者，即寓言所謂「寓言十九，籍外論之」之誼。此莊子自謂既忘乎生死是非，止於無窮，又寓諸子綦王倪長梧子之類，以明此無窮之理也。今再以下文證之。大宗師，「喜怒哀通四時，與物有宜，而莫知其極。」又云，「參日而後能外天下，已外天下矣，吾又守之七日而後能外物，已外物矣，吾又守之九日而後能外生，已外生矣，而後能朝徹。朝徹而後能見獨，見獨而後能無古今，無古今而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其爲物無不將也，無不迎也，無不毀也，無不成也，其名爲撓寧。」又云，「相忘以生，無所終窮。」又云，「反覆終始，不知端倪。」又云，「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」應帝王，「體盡無窮，而遊無朕。」在宥，「彼其物無窮，而人皆以爲終；彼其物無測，而人皆以爲極。」又云，「入無窮之門，以遊無極之野。」又云，「解心釋神，莫然無魂。」又云，「處乎無嚮，行乎無方，絜汝適復之撓撓，以遊無端。出入無旁，與日無始。」天地，「忘乎物，忘乎天，其名爲忘己。忘己之人，是之謂入於天。」田子方，「生有所乎萌，死有所乎歸，始終相反乎無端，而莫知乎其所窮。」凡以上所云「外生」、「入於不死不生」、「相忘以生」、「忘己」，皆此「忘年」之誼也。所云「外天下」、「外物」、「忘乎物」、「忘乎天」，皆此「忘義」之誼也。所云「莫知其極」、「無所終窮」、「不知端倪」、「坐忘」、「無窮」、「無朕」、「其物無窮」、「其物無測」、「無窮之門」、「無極之野」、「莫然無魂」、「無嚮」、「無方」、「無端」、「無旁」、「無始」、「莫知乎其所窮」，皆此「無竟」之誼也。換言之，「無竟」即爲「道」之別名。因「道」之爲物，離絕一切名相，並無適宜之名可

名；故莊子於此文或謂之「天鈞」，或謂之「天倪」，或謂之「無竟」，於大宗師則又錫以神祕之名，而名之曰「摠寧」也。「道」之運轉，「其卒無尾，其始無首。」天運「道」之變化，「一值一起，所常無窮。」同上「道」之流佈，「在谷滿谷，在阮滿阮。」同上「道」之形體，「聽之不聞其聲，視之不見其形。」同上「道」之力量，「無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。」大宗師「道」之爲物，如此偉大，而又如此神祕。故人至「道」境，自能形如槁木，心如死灰；一切不知，一切都忘；此乃齊物根本之功夫也。

罔兩問景曰：

錫昌按，「罔兩」一作「罔象」。達生，「水有罔象。」淮南汜論，「水生罔象。」一作「蜎蜎」。國語魯語，「木石之怪，蜎蜎。」說文，「蜎蜎，山川之精物也。」一作「蜎蜎」。文選幽通賦，「惡蜎蜎之資景兮。」一作「罔閔」。史記孔子世家，「木石之怪，蜎蜎。」一作「方良」。周禮夏官司馬下，「方相氏……歐方良。」鄭注，「方良，罔兩也。」一作「罔浪」。釋文，「崔本作「罔浪」。」一作「無傷」。達生，「水有罔象。」釋文，「司馬本作「無傷」。」寓言，「衆罔兩問於景曰。」左宣三年傳，「螭魅罔兩」，則仍同此。天地，「乃使象罔，象罔得之，」疑爲「罔象」之誤倒。「罔兩」之義，當據說文解作「山川之精物」。郭注，「景外之微陰也，」非是。「景」字俗作「影」。故釋文云，「本或作「影」，俗也。」山川之精物爲鬼怪之類，只有虛景而無實形，故莊

子借之以明無待之義。此謂罔兩問其自己之景也。

『曩子行，今子止；曩子坐，今子起；何其無特操與？』

錫昌按：『特操』者，即自己獨特之志操也。『無特操』謂其行止無常，不由自己做主也。此言曩子行，今子止；曩子坐，今子起；何子行止無常，不由自己做主邪？

景曰：『吾有待而然者邪？』

錫昌按：此言吾之行止乃天機自爾，並非有待於誰之決定也。寓言，『景曰』，『搜搜也，奚稍問也。予有而不知其所以。』『誼與此同。』

吾所待，又有待而然者邪？

錫昌按：此言如謂吾之行止，須待罔兩意志之決定，則吾所待之罔兩，其行止又待於誰之決定邪？尋責到底，可知罔兩之行止，亦出天機自爾，自己罔絲毫作不得主也。

吾待蛇蚺蜩翼邪！

錫昌按：『蚺』借爲『柎』。說文，『柎，闢足也。』段注，『凡器之足皆曰柎。』說文，『虬，鐘鼓之柎也。』言鐘鼓之足也。惟蛇無足，此『柎』當指司馬所謂『蛇腹下齟齬可以行者』而言。秋水，『蛇謂風曰，「予動吾脊脅而行。」』是蛇腹下齟齬可以行者，實卽脊脅之活動也。夫蛇行蜩飛，皆出天機，並非有待蚺翼。然則景之無待於罔兩，豈非與蛇蜩之無待於蚺翼同邪？所以然者，因蚺蛇一體，翼蜩一體，景罔一體，其間皆不容分析故也。秋水，『蛇曰，「……今予動吾天機，而不知其所以然。」……蛇曰，「夫天機之所動，何可易邪？吾安用足哉。」』此義如與秋水參證，當更顯明。

惡識所以然？惡識所以不然？

錫昌按：景之行止，皆出天機；故行乎其所不得行，止乎其所不得止；既不知其所以然；亦不知其所以不然也。

錫昌按：自『罔兩問景曰』至此，言萬物行止取捨，皆出天機自爾；其間並無理由可言，亦無是非可言。明乎此理，則世間物論，不齊而自齊矣。

昔者莊周夢爲胡蝶，栩栩然胡蝶也。自喻適志與，不知周也。

錫昌按：『胡蝶』爲『蛺蝶』二字之俗。釋文謂『栩栩』崔本作『翩翩』，當從之。說文，『翩，疾飛也。』『喻』借爲『愉』，說文，『樂也。』此言方莊周之夢爲胡蝶也，則翩翩自適，當時只知此世界完全爲胡蝶之世界，再不知另有莊周其人矣。可證萬物行止取捨，雖各不相同，然方其天機自張，獨樂其樂，則所在皆適，無分彼此也。

俄然覺，則蘧蘧然周也。

陸德明曰：『「蘧蘧」崔作「據據」，引大宗師云，「據然覺。」』

錫昌按：大宗師，『成然寐，蘧然覺』，則『蘧蘧然』卽『蘧然』，乃覺醒貌也。此言俄然覺，則顯然又爲周矣。

不知周之夢爲胡蝶與？胡蝶之夢爲周與？

錫昌按：以周之可夢爲胡蝶，可知胡蝶之未必不可夢爲周。要之無論周與胡蝶，苟夢爲他，固皆不知其夢，此可確知者也。

周與胡蝶，則必有分矣。

錫昌按：「分」者，謂萬物形性之分，上文所謂「一受其成形」也。如胡蝶有胡蝶之樂，此由胡蝶所成之形性而得也。莊周有莊周之樂，此由莊周所成之形性而得也。夫萬物之分，周分蝶，不過爲天道偶然之化，本非萬物所能預知，故亦無所用其欣感，但萬物之成，無論其爲高等低等，（此以人類之眼光視之耳。以道之眼光視之，同爲萬物之一，無所謂高等低等也。）必受某種形性之分；此則真實不虛，無可否認者。故萬物在分既定以後，能守此真實不虛者，而各行其行，各適其適，斯可矣。

此之謂物化。

錫昌按：前云物之由周化蝶，或由蝶化周，雖屬臂之夢境，實卽天道化生之法則原來如此。大宗師，「浸假而化予之左臂以爲雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鵲炙；浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因而乘之，豈更駕哉？」又云，「偉哉，造化！又將奚以汝爲？將奚以汝適？以汝爲鼠肝乎？以汝爲蟲臂乎？」並與此誼相同，可供參證。此種生物由天道所偶然支配之轉生，卽萬物被化之法則。惟萬物之被化無常，故萬物所適亦隨之而無常耳。由此觀之，宇宙中隨時隨地只有「物化」之現象呈於吾人之眼前，並無「是非」之

問題生於其間，故儒墨之辯，根本不能成立。而至人看透此理，要當唯化所適，隨遇而安；此即吾人生存之意義，亦即莊子末段用意所在也。

四 天下校釋

天下

錫昌按：本篇以第一句首二字爲題。

天下之治方術者多矣，皆以其有爲不可加矣。

錫昌按：人間世釋文引李云，『方，道也；』是『方術』似卽『道術』。然此方云『天下之治方術者多矣，』下卽繼云『古之所謂道術者果惡乎在，』可知『方術』與『道術』義雖近似而實不同。『方術』或簡之曰『方』，『道術』或簡之曰『道』。但『方』不可謂『道』，『道』不可謂『方』，以二者含義，截然不同故也。『方術』者，乃莊子指曲士一察之道而言；如墨翟，宋鈐，惠施，公孫龍等所治之道，是也。下文，『天下之人各爲其所欲，焉以自爲方』，『惠施多方』可證。『道術』者，乃莊子指古聖『六通四辟，小大精粗，其運無乎不在』之道而言；如關尹，老聃，及其自己所治之道，是也。下文，『道術將爲天下裂』，『古之道術有在於是者』可證。『天下之治方術者』卽指下文『天下之人』或『百家』或『後世之學者』而言；統謂墨翟宋鈐等。

人，而關老及莊子不在其內也。『有』謂政治所得。『不可加』謂人之所莫加，猶下文所謂『自以爲最賢』也。此言今天下治方術者多矣，皆以其研究所得爲人之所莫加矣。

古之所謂道術者果惡乎在？曰：無乎不在。

錫昌按：下文，『古之人，其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓；明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗；其運無乎不在』即申釋此文之『無乎不在』也。故『無乎不在』乃指道術之運行而言；與知北遊『無所不在』專言道體之流佈者不同。蓋運行者乃聖人以道之原則運之事物；流佈者，係道體散在事物之表現。二句文雖大同，義則各別：而今人錢基博（讀莊子天下篇疏記）引彼證此，非是。此言古聖之所謂道術者，果惡乎在？曰：無乎不在。意謂道術之運，無所不包，無乎不在。（故所貴於治道者，要能『相通』而『察古人之全』，庶不蔽於『一曲』。此意將於下言之。）

曰：神何由降？明何由出？

錫昌按：『明』亦『神』也。分言之，曰『神』，曰『明』；合言之，亦曰『神明』。『神明』者，即自然之稱。天道，『莫神於天』。又云，『天尊地卑，神明之位也』。下文，『稱神明之容』。又云，『配神明』。又云，『澹然獨與神明』。

居。」又云，「神明往與。」皆可爲證。二句文異誼同。此問：「神何由降？明何由出？」下文答之曰：「皆原於一。」聖有所生，王有所成，皆原於一。

錫昌按：「聖」卽「玄聖」或「聖人」；「王」卽「帝王」或「天子」。二者同爲道德絕高之人，惟以出處不同而異其稱耳。大道，「以此處上，帝王天子之德也；以此處下，玄聖素王之道也……靜而聖，動而王，」可證下文，「是故內聖外王之道，」誼與此同。「內聖」者，靜而內隱之聖人；「外王」者，動而外居之帝王也。「聖」「王」二字之辨，已詳莊子哲學道之分類，茲不贅。錢基博解「聖」爲「通」，解「王」爲「往」，大誤。「聖」「王」卽承上文「神」「明」而言，二者道德均與神明相合，故以相比。「一」卽道之本體，乃萬有之始。老子三十九章，「昔之得一者：天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下貞。」可證。此言聖之所以生，王之所以成，皆原於道之本體也。

不離於宗，謂之天人；不離於精，謂之神人；不離於真，謂之至人。以天爲宗，以德爲本，以道爲門，兆於變化，謂之聖人。

錫昌按：「宗」「精」「真」「天」「德」「道」六者文異誼同，均指天道而言。「天人」「神人」「至

人。『聖人』四者亦文異誼同，均指上文之『聖』『王』而言。此言能以大道之原則爲本，且隨天道之變爲變者，始可謂之『聖』『王』也。天道，『夫帝王之德，以天地爲宗，以道德爲主。』又云，『是故古之明大道者，先明天。』誼並同此。『明大道者』卽『聖人』，亦卽『帝王』。『讓王』，『帝王之功，聖人之餘事也。』莊子原以『帝王』與『聖人』爲一也。

以仁爲恩，以義爲理，以禮爲行，以樂爲和，薰然慈仁，謂之君子。

錫昌按：『君子』謂儒家中標準人格之人也。外物，『老萊子曰，『……丘！去汝躬矜，與汝容知，斯爲君子矣。』』言去汝躬矜，與汝容知，斯爲儒家中標準人格之人也。漁父，『孔子游乎緇帷之林，……客指孔子曰，『彼何爲者也？』子路對曰，『魯之君子也。』……客曰，『孔氏者，何治也？』……子貢對曰，『孔氏者，性服忠信，身行仁義，飾禮樂，選人倫，上以忠於世主，下以化於齊民，將以利天下。此孔氏之所治也。』』言孔子爲魯儒，家中有標準人格之人，而以仁義禮樂等爲治，正與此文相合。據此，可知『君子』卽指儒家而言。荀子儒效篇，『儒者法先王，隆禮義，謹乎臣子而致貴其上者也。』藝文志，『儒家者流，……助人君順陰陽，明教化者也。』儒家『以仁爲恩，以義爲理，以禮爲行，以樂爲和。』『上以忠於世主，下以化於齊民。』其職亦甚重要，故莊子以其地位次於『聖人』之下也。

以法爲分，以名爲表；

錫昌按：天道，『禮法，度數，形名，比詳，治之末也。……此下之所以事上，非上之所以畜下也。』據此，可知『法』即『禮法』之『法』，『名』即『形名』之『名』；皆『百官』所司，『以此相齒』者也。韓非子難三篇，『法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。』是『法』即官府所設之一切法制。在宥，『麤而不可不陳者，法也。……齊於法而不亂』亦指官府法制而言，與此義同。天道，『仁義已明，而分守次之分守已明，而形名次之。』『分』即『分守』亦即職守，謂自己職分之所當守也。『以法爲分』言『百官』當以法制爲自己職分之所當守也。韓非子主道篇，『是以明君……虛靜以待令；令名自命也，令事自定也。虛則知實之情，靜則知動者正。有言者自爲名，有事者自爲形。形名參同，君乃無事焉。』又云，『故羣臣陳其言，君以其言授其事事，以責其功。功當其事，事當其言，則賞；功不當其事，事不當其言，則誅。』是『形』即臣下所爲之事實或成績，『名』即臣下所陳之言論或諾言。事前之諾言與事後之成績相符者，是之謂『形名參同。』『表』借爲『標。』荀子儒效篇，『行有防表。』注，『表，標也。』『以名爲表』言『百官』以所陳之言論爲自己做事之標準，俾使名實相符也。

以參爲驗，以稽爲決；

錫昌按：黎本『參』作『操』。『參』卽『參』字。說文，『參，商星也。參或省。』段注，『唐風傳曰，「三星，參也。」……蓋三者象三星，其外則象其畛域與？今隸變爲「參」，用爲「參兩」「參差」字。』『參』借爲『三。』論語秦伯，『參分天下有其二。』皇疏，『參，三也。』荀子勸學，『君子博學而日參省乎己。』注，『參，三也。』皆其例證。『三』乃虛數，用爲多誼，『以參爲驗』，言『百官』治事，以多爲驗，所謂『孤證不信』也。韓非子顯學篇，『無參驗而必之者，愚也。』謂無多之驗，而必之者，愚也。左氏襄二十七年傳，『參以定之。』謂多以定之也。並與此誼相合。說文，『稽，留止也。』段注，『凡稽留則有審慎求詳之意，故爲稽攷。』『以稽爲決』，言『百官』治事，以攷爲定也。天道，『禮法，度數，形名，比詳，治之末也。』『以參爲驗』，卽爲『比』之解釋；蓋『比』者，亦卽以多數事物比而驗之也。『以稽爲決』，卽爲『詳』之解釋；蓋『詳』者，亦卽以嚴密攷慮審而決之也。『以法爲分，以名爲表』，言『百官』所辦之事；『以參爲驗，以稽爲決』，言『百官』辦事之法。古者，蓋皆列之治科，故莊子謂之『治之末』也。

其數，一二三四是也。

錫昌按：此「數」非普通之數，乃「度數」或「數度」之數。天道，「禮法，度數，形名，比詳，治之末也。」又云，「吾求之於度數，五年而未得也。」下文，「其明而在數度者。」皆其例證。荀子榮辱篇，「循法則，度量，刑辟，圖籍；不知其義，謹守其數，慎不敢損益……是官人百吏之所以取祿秩也。」君道篇，「故械數者，治之流也，非治之原也，官人守數，君子養原。」王制篇，「宰爵知賓客祭祀饗食犧牲牢之數，司徒知百宗城郭立器之數，司馬知師旅甲兵乘白之數。」周禮天官，「三歲大計羣吏之治，以知民器械之數。」注，「器，禮樂之器械；謂弓矢戈殳矛戟也。」據上所言，是古官吏所守之「數」，包括法則，度量，刑辟，圖籍，禮樂，弓矢，戈殳，矛戟等數而言；蓋近於現在官廳所謂各種統計之數也。「一，二，三，四」所以狀其數之繁瑣固定。此言「百官」所守之數，如一，二，三，四，是也。

百官以此相齒，以事爲常。

錫昌按：左氏隱十一年傳，「不敢與諸任齒。」注，「齒，列也。」此言「百官」以此相列於位，而以事爲常也。莊子所謂「百官」，卽荀子所謂「官人百吏」，乃各種小官之統稱。此種小官，於「法則，度量，刑辟，圖籍」，「循」而「不知其義，謹守其數，慎不敢損益」，蓋皆智識淺薄，才能平庸之流。故其地位只能居「君子」之下也。

以衣食爲主，蕃息畜藏，老弱孤寡爲意，皆有以養，民之理也。

梁啓超曰：「『老弱孤寡爲意』，文不可通。疑『爲意』二字當在『養』字下，文爲『蕃息畜藏，老弱孤寡，皆有以養爲意。』」（莊子天下篇釋義）

錫昌按：『爲意』二字，當在『藏』字之下。此言『百官』所爲之事，當以民之衣食爲主，蕃息畜藏爲意；務使老弱孤寡，皆有以養；因此乃人民自然之理也。此段申釋上文『以事爲常』之『事』，謂『百官』應以如此之『事』爲常也。

古之人其備乎！

錫昌按：『古之人』，卽上之『聖人』。『備』，謂備有道術之全，而不限於『一曲』。（天道所謂『夫道於大不終，於小不遺，故萬物備』也。）西哲柏拉圖謂皇帝須哲學家做，因智慧道德與治才要兼備於一身，否則國家永不會好。其言頗與莊子相合。

配神明，醇天地；

錫昌按：『神明』，卽上所言之『神』與『明』，解已見上。（說文，『醇，不澆酒也。』）段注：『一色成體謂之醇。』

此言古之道人與自然爲配合，與天地爲一體；猶下文所謂「渙然獨與神明居」或「天地並」也。二句文異誼同，皆古之道人與神明，天地合而爲一之意。

育萬物，和天下，澤及百姓。

錫昌按：古之道人，如居帝位，則「君子」在朝，以爲佐理；「百官」守職，「以事爲常」，使「老弱孤寡」皆有以養；故其間接功效，可至「育萬物，和天下，澤及百姓」也。

明於本數，係於末度。

錫昌按：「數」誼已詳前文。「度」卽「制度」。荀子王霸篇，「莫得不循乎制度數量然後行，則是官人使吏之事也。」是其例證。「數」「度」皆「百官」所掌，二字可分言，亦可合言。合言之，卽爲「度數」或「數度」。惟此文雖係分言，實與合言者同，因爲互文同誼故也。「本數」者，猶言度數之本，卽天道是也；「末度」者，猶言度數之末，卽人道是也。此言古之道人，既明天道之本，又不離人道之末也。「明於本數」承上文「配神明，醇天地」而言；「係於末度」承上文「育萬物，和天下，澤及百姓」而言。天道，「夫明白於天地之德者，此之謂大本大宗與天和者也」，所以均調天下與人和者也。」又云，「君先而臣從，父先而子從，兄先而弟從，長

先而少從，男先而女從，夫先而婦從。夫尊卑先後，天地之行也，故聖人取象焉。天地尊卑，神明之位也。春夏先，秋冬後，四時之序也。萬物化作，萌區有狀，盛衰之殺，變化之流也。夫天地至神而有尊卑先後之序，而況人道乎？宗廟尚親，朝廷尚尊，鄉黨尚齒，行事尚賢，大道之序也。『明天道，即是『明白於天地之德，』或『天地之行。』『天地之行，』即是『尊卑先後之序，』即是『變化之流。』聖人明天道之意，即欲『取象』於天地而用之人道。依此而言，則『明於本數，』即明天道之象；『係於末度，』即用之人道；而其最後之歸宿，在於『均調天下與人和，』使『老弱孤寡，皆有以養』也。

六通四辟，小大精粗，其運無乎不在。

錫昌按：趙黎二本『辟』作『闢』。『天道，』六通四辟於帝王之德。『釋文。』四辟，謂四方開也。『辟』爲『闢』省。『六通四辟，』蓋猶俗言『四面八方。』此言古之道人，空間則四面八方，事物則小大精粗，無不經其支配，受其影響；因於道術之運行，無所不包，無乎不在也。

其明而在數度者，舊法世傳之史，尙多有之。

錫昌按：『其』字指上『古之所謂道術』而言。荀子榮辱篇，『循法則，度量，刑辟，圖籍，不知其義，謹守其數，慎

不敢損益也。父子相傳以持王公。是故三代雖亡，治法猶存，是官人百吏之所以取祿秩也。」注，「世傳法則，所以保持王公，言王公賴之以爲治者也。」儒效篇，「法則度量正乎官。」王霸篇，「若夫貫日而治，平權物而稱用，使衣服有制，宮室有度，人徒有數，喪祭器械皆有等宜，以是用挾於萬物，尺寸尋丈，莫得不循乎制度數量然後行。則是官人使吏之事也，不足數於大君子之前。」「舊法」指百官所循往昔「數度」之法而言，即荀子所謂「循法則」，「循乎制度數量」也。「世傳」即荀子所謂「父子相傳」。說文，「史，記事者也；」「吏，治人者也，从一，从史。」古蓋吏史不分：從其記事而言，謂之史；從其治人而言，謂之吏；皆一人而兼數事者也。據此，則史亦吏也。吏者，即上文所謂「百官」，荀子所謂「官人百吏」，或「官人使吏」也。下之「詩書禮樂」既皆指書而言，則此之「數度」當亦指書而言，謂百官記載數度之書也。天運，「吾求之於度數，五年而未得也；」亦謂求之於度數之書，五年而未得其道也。可證。此言古之道術有一部明於數度之書者，舊法世傳之吏尙多有之也。

其在於詩書禮樂者，鄒魯之士，搢紳先生，多能明之。

錫昌按：「詩書禮樂」係兼「易春秋」而言。下文列舉，可證。此文不舉，省言之也。莊子於天運，名此六書曰「六經」，而謂之爲「先王之陳迹。」又莊子於天道謂「書」乃「聖人之言，」而「聖人之言」即爲「古

人之精魄。」蓋此所謂書，即指六經之書而言。由此言之，六經之書顯與數度之書不同。蓋前者爲先王在上所已行之典制與歷史，故爲「聖人之言」；而後者則爲百官在下所已行之各種法則，故爲「舊法世傳」也。「鄒」爲「阪」借。史記孔子世家，「孔子生魯昌平鄉陬邑」，「陬」即「鄒」也，可證。鄒士專指孔子，魯士泛指其弟子；「鄒魯之士」蓋統指儒家而言。田子方，「莊子見魯哀公，哀公曰：『魯多儒士，少爲先生方者。』」莊子曰：「魯少儒。」哀公曰：「舉魯國而儒服，何謂少乎？」莊子曰：「周聞之儒者冠圓冠者知天時，履句履者知地形，綏佩玦者事至而斷。君子有其道者，未必爲其服也；爲其服者，未必知其道也。」」「搢紳」蓋即「儒服」之一種。荀子禮論篇，「搢紳而鈎帶矣。」注，「搢」與「搢」同，扱也。紳，大帶也。搢紳謂扱於帶。」儒者以某物插於帶中爲「儒服」特有之標記，故世人遂以「搢紳先生」稱儒家也。史記五帝本紀，「薦紳先生難言之，」「薦紳」即「搢紳」，謂儒家難言之也。可證。故「搢紳先生」即「鄒魯之士」，「鄒魯之士」即上文「薰然慈仁，謂之君子」之「君子」，皆儒家之稱也。此言古之道術，有一部記在詩書禮樂等書者，鄒魯之儒家多能明之也。

詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分。

錫昌按：此言詩以道先王之志，書以道先王之事，禮以道先王之行，樂以道先王之和，易以道先王之陰陽，春秋

以道先王之名分，總之，此『六經』者，皆道『先王之陳迹』而已，『豈其所以迹哉。』天運此莊子言外之意也。

其數散於天下，而設於中國者，百家之學，時或稱而道之。

錫昌按：『數』謂道術之數。此言古道術之數最後散於天下，而設於中國者，百家之學，時或稱而道之也。

錫昌按：自上『其明而在數度者』至此，共有二層要義：（一）言古先王之道術，遺在數度，遺在六經，最後散在天下。（二）言百官所有。儒家所明，百家所道，皆爲先王道術之一端。此外其他要義，吾人就此文及他文可以推知者：（一）古聖王已死，其道自亦隨之而亡。天道，『古之人與，其不可傳也，死矣。』『古之人，』即古之聖王；『不可傳』者，即謂古聖王之道可證。（二）數度之書與六經之書，雖爲載道之書，然皆古人之陳迹，古人之糟魄；以道之真義，決非書本所可傳也。天道，『世之所貴者，書也。書不過語，語有貴也。語之所貴者，意也，意有所隨。意之所隨者，不可以言傳也。』可證。（三）甲，數度之學，原係百官『舊法』之記載，而爲『世傳』之百官所守。乙，六經之學，原係先王政治之記載，而爲王官所守。蓋經孔子整理傳授後，即成儒家之專業。孔子世家，『退而修詩書禮樂，弟子彌衆，至自遠方，莫不受業焉。……孔子之時，周室微，而禮樂廢，詩書缺，追迹三代之禮，序書傳，上紀唐虞之際，下至秦繆，編次其事。……故書傳禮記，自孔氏。』可證。丙，古聖王道術之數，（數度之

學與六經之學，當然包括在內。散在天下民間，而成百家之學。（四）後人所有學術，無論其爲百官之學，爲儒家之學，爲百家之學，其根據皆爲先王道術或道迹之一部。故下文敘百家之學，皆有「古之道術有在於是者」一句，以爲之冠。但百官之學，與儒家之學，同爲記載以前之事迹。故同爲歷史之學，無所用其個人之主張。百家之學，雖其根據仍不出古之道術；然已用自己之理智，去「判天地之美，析萬物之理，察古人之全。」故其所言，不復全爲古人之陳迹，而雜有自己之創見。此其所以「多得一察焉以自好」也。以上所言，均爲莊子對於古代學術流變之大概也。

天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。

王念孫曰：「天下多得一察焉以自好，」當作一句讀。「一察」謂察其一端而不知其全體。下文云，「譬如耳目鼻口皆有所明，不能相通。」卽所謂「一察」也。」

錫昌按：說文，「察，覆審也。」賈子道術，「纖微皆審謂之察。」是察有審思詳考之意。特莊子所謂察，乃指百家於其自己所治一端之說，極審思詳考之能事而言。荀子非十二子篇所謂「其持之有故，其言之成理……治怪說，玩琦辭，甚察而不惠，」是也。依此而言，則「一察」猶謂一端之知。徐無鬼，「察士無淩諍之事則不樂，」謂一端之知之士無淩諍之事則不樂也。可證。此言天下大亂，當時所謂賢聖，既不明道術之迹；而世俗所謂道

德，又無一定之標準；故天下百家遂得奮其私智，蓬然並起，各以所得一端之知以自好也。自此以下，專述「百家之學」。

譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家衆技也，皆有所長，時有所用。

錫昌按：「百家衆技」蓋猶俗語所謂「三百六十行」，謂民間各業各行之技能也。此言百家之學，其優點在於各有所明，各有所長；其劣點在於不能相通，不能常用。譬如耳目鼻口，皆有所明，惟不能皆通而已。猶之各行技能，皆有所長，惟不能通用而已。藝文志：「諸子十家，其可觀者，九家而已。皆起於王道既微，諸侯力政，時君世主，好惡殊方。是以九家之說，蓬出並作，各引一端，崇其所善，以此馳說，取合諸侯。其言雖殊，辟猶水火，相滅亦相生也……使其人遭明王聖主，得其所折中，皆股肱之材已。」其言與此相合，可供參證。

雖然，不該不徧一曲之士也。

錫昌按：荀子解蔽篇，「夫道者體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人觀於道之一隅而未之能識也。」注，「曲知，言不通於大道者也。」是「一曲」者，一端之知，言徒知道之一端而不知道之全體。荀子所謂「一曲知之人，觀於道之一隅」也。「一曲」之誼，與上「一察」同。秋水，「曲士不可以語於道者，束於教也。」徐無鬼，

「察士無淩詐之事則不樂。」「曲士」即「察士」亦即「一曲之士」也。秋水司馬注，「曲士，鄉曲之士也。」非是。天道，「可用於天下，不足以用天下，此之謂辯士，一曲之人也。」言一端之知之人也。則陽，「或使莫爲，在物一曲，」言或使與莫爲之說，在物一端之知也。此言百家之學，不該不徧，適與「古之人其備」者相反，所以只能成一曲之士也。

判天地之美，析萬物之理，察古人之全；

錫昌按：知北遊，「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者，原天地之美，而達萬物之理。是故至人無爲，大聖不作，觀於天地之謂也。」可知百家判天地之美，析萬物之理，察古人之全；而聖人只是原天地之美，達萬物之理，明古人之全。蓋百家各究道之一端，而得其個別之理；故其方法爲判，爲析，爲察。聖人皆通道之全部，而得其自然之理；故其方法爲原，爲達，爲明。此百家與聖人之異也。

寡能備於天地之美，稱神明之容。

錫昌按：百家所得，僅爲道之一端；故不足以備於天地之美，稱自然之容。蓋天地之美，自然之容，皆以「備」以「純」爲貴也。

是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發。

錫昌按：『內聖』者，靜而內隱之聖人；『外王』者，動而外居之帝王。解已見上。內聖外王皆備有道術之全而不限於一曲。今百家競起，各私所見；是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發也。

天下之人各爲其所欲，焉以自爲方。悲夫！百家往而不反，必不合矣！

錫昌按：此言天下之百家各爲其所欲，乃以自己所察得者爲道；執而不悟，至足悲憫。百家往而不反，莫之能止，其與自然之大道，當然愈離愈遠也。

後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將爲天下裂。

錫昌按：『後世之學者』，卽指『百家』而言。『純』謂道術之純粹，『大體』謂道術之整個。此言百家不幸不見天地間道術之純粹，古人道術之整個；則此整個純粹之道術，將爲彼等所裂也。

錫昌按：道術自整而趨於分，自純而趨於雜，乃世界學術逐漸進步之自然現象。故『道術將爲天下裂』，特莊子之私憂耳，非天下之公患也。

墨翟 禽滑釐

不侈於後世，不靡於萬物，不暉於數度；

錫昌按：此所謂「後世」即「當世」之意。「萬物」指人君一切設備而言。說文，「暉，光也。」引伸爲光美。「數度」指人君一切制度而言。此言古之聖王，不奢侈於當世，不靡費於設備，不光美於制度。三句詞異誼同。皆墨子節用上所謂「聖王爲政……用財不費，民德不勞；」節用中所謂「諸加費不加於民利者，聖王弗爲」之意也。

以繩墨自矯，

錫昌按：法儀，「天下從事者，不可以無法儀。無法儀而其事能成者，無有。雖至士之爲將相者，皆有法。雖至百工從事者，亦皆有法。百工爲方以矩，爲圓以規，直以繩。正以縣……今大者治天下，其次治大國，而無法所度，此不若百工辯也……天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰，故聖王法之。既以天爲動作有爲，必度於天，天之所欲則爲之，天所不欲則止。然而天何欲何惡者也？天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。」是

「繩墨」之意，蓋即墨子所謂「法儀」。惟墨子所謂「法儀」，特指天之法儀而言。天之法儀者何？即相愛相利是也。此言古之聖王，以法儀自正，猶匠人作工，必以繩墨爲準也。

而備世之急：

錫昌按：七患，「故食無備粟，不可以待凶饑；庫無備兵，雖有義，不能征無義；城郭不備全，不可以自守……故備者，國之重也。食者，國之寶也；兵者，國之爪也；城者，所以自守也。此三者，國之具也。故曰，以其極賞，以賜無功，虛其府庫，以備車馬衣裘奇怪；苦其役徒，以治宮室觀樂；死又厚爲棺槨，多爲衣裘；生時治臺榭，死又修墳墓，故民苦於外，府庫單於內。上不厭其樂，下不堪其苦，故國離寇敵則傷，民見凶飢則亡，此皆備不具之罪也。且夫食者，聖人之所寶也。故周書曰，「國無三年之食者，國非其國也；家無三年之食者，子非其子也。」此之謂國備。」總上所言，墨子以爲人君當：（一）積三年之食，以待凶饑；（二）治兵器，修城郭，以待寇敵；（三）自己節省一切生前死後之用度，俾養民力，餘民財，以待凶饑或寇敵之至。據此，可知此文所謂「急」者，蓋即墨子所謂凶饑與寇敵；所謂「備」者，蓋即墨子所謂積粟治兵與節用。此言古之聖王，實行積粟治兵節用之事，以備國家有凶饑或寇敵之急也。

古之道術有在於是者。

錫昌按：此言古聖王道術，有在於上述數事者也。

墨翟禽滑釐聞其風而說之，爲之大過，已之大順。

錫昌按：黎本上『大』作『太』。趙黎二本『順』作『循』。成疏：『循，順也。』是成亦作『循』。公輸，『子墨子曰：……然臣之弟子禽滑釐等王有人，』是禽滑釐爲墨子最著名之弟子。經傳釋詞：『曰或作以，或作已。』鄭注禮記檀弓曰：『以與已字本同。』此『已』當爲『以』字之同。以猶由也，從也。漢書劉向傳：『一二條其所目。』師古注：『目，由也。』西南夷傳：『今以長沙豫章往，』言從長沙豫章往也。皆其例證。此言墨禽二人聞古聖王道術遺風而悅之，然自己爲之未免太過，從之未免太順也。下文：『其行難爲，……反天下之心，天下不堪。』正承此文『爲之大過』一句而言。又述墨子之言曰：『禹大聖也，而形勞天下也如此。』曰：『不能如此，非禹之道也。』言其行禹之道，惟恐不及，正承此文『已之大順』一句而言。

作爲非樂，命之曰節用；

馬敘倫曰：「陸德明曰，『非樂』，節用，墨子篇名。一倫案雖墨子有此篇，檢此文義，乃汎言耳。」

錫昌按：馬說是也。魯問，「凡人國必擇務而從事焉。國家昏亂，則語之『尚賢』，『尚同』；國家貧，則語之『節用』，『節葬』；國家寇，音湛，則語之『非樂』，『非命』；國家淫僻無禮，則語之『尊天』，『事鬼』；國家務奪侵凌，即語之『兼愛』。」是墨子所以非樂者，並非反對現在普通之所謂音樂，乃反對當時暴君用以爲荒淫之音樂。今人大多昧於此義，不可不辨也。公孟，『古者三代暴王，桀紂幽厲，黷爲聲樂，不顧其民；是以身爲刑僇，國爲戾虛者，皆從此道也。』非樂上，『昔者齊康公興樂萬萬人，不可衣短褐，不可食糠糟。曰，『食飲不美，面目顏色，不足視也；衣服不美，身體從容醜羸，不足觀也。』是以食必梁肉，衣必文繡。此掌不從事乎衣食之財，而掌食乎人者也。是故子墨子曰，『今王公大人，惟毋爲奪，奪民衣食之財，以拊樂；如此多也。』是故子墨子曰，『爲樂非也。』墨子鑒於往古暴君湛湏音樂之結果，足以殺身亡國；又觀於當世王公大人拊樂之設備，皆出於奪民衣食之財；此實爲墨子非樂之動機所由來也。三辯，『湯放桀於大水，環天下自立以爲王。事成功立，無大後患；因先王之樂，又自作樂，命曰『謔』，又修九招……今聖有樂而少，此亦無也。』此言聖王於事成功立之後，偶然息於鐘鼓之樂，以爲倦於聽治之調劑，固亦未嘗不可。蓋聖王治國之目的，原爲萬民之利，非爲個人之享樂。但音樂之調劑，足以保護身心之康健，而增加治國之效率。故音樂最後之目的，仍爲萬民之利，非爲個人之樂也。由此觀之，墨子反對暴君常以音樂爲其個人荒淫之具，但不反對明主在公餘之暇，偶以音樂爲其個人

生活調劑之具。此乃墨子非樂之真義也。辭過，「當今之主，其爲宮室，……必厚作歛於百姓，暴奪民衣食之財，以爲宮室臺榭曲直之望，青黃刻鏤之飾，……其爲衣服，……冬則輕煖，夏則輕清，皆已具矣。必厚作歛於百姓，暴奪民衣食之財，以爲錦繡文采靡曼之衣；鑄金以爲鈎，珠玉以爲珮，……厚作歛於百姓，以爲美食。芻豢蒸炙魚鼈，大國累百器，小國累十器。美食方丈，目不能徧視，手不能徧操，口不能徧味，……必厚作歛於百姓，以飾舟車。飾車以文采，飾舟以刻鏤，……當今之君，其蓄私也，大國拘女累千，小國累百。是以天下之男多寡無妻，女多拘無夫，男女失時，……凡此五者，聖人之所儉節也。」墨子鑒於當時人君關於個人宮室衣服飲食舟車蓄私五者，必取於民財，以致國貧難治，故主節用。蓋墨子所謂「用」者，乃有用於人民實際生活之「用」，而非有用於人君個人享樂之「用」。故其所謂「節用」者，在消極方面，極力節省人君個人享樂之用，以至僅能維持簡單生活爲止；在積極方面，極力增加人民實際生活之用。辭過，「君實欲天下之治而惡其亂也，當爲宮室，不可不節，……當爲衣服，不可不節，……當爲飲食，不可不節，……當爲舟車，不可不節，……當蓄私，不可不節。」節用中，「是故古者聖王制爲節用之法，曰，『凡天下羣百工，輪車鞮輶，陶冶梓匠，使各從事其所能。』曰，『凡足以奉給民用則止，諸加費不加於民利者，聖王弗爲。』」是墨子之節用，以節人君之用爲手段，以增萬民之利爲目的，乃增用而非節用，實積極而非消極。此墨子節用之真義也。此言墨子主張人君非樂，又主張人君節用也。

生不歌，死無服。

錫昌按：『墨子主非樂，是猶生不歌也。又於節葬下主『衣衾三領，足以覆惡……衣三領，足以朽肉；』是猶死無服也。二者皆莊子過甚其詞，以明墨子『爲之太過』也。

墨子汜愛兼利而非鬪，

錫昌按：『兼愛上，『聖人以治天下爲事者也，不可不察亂之所自起。當察亂何自起，起不相愛。臣子之不孝君父，所謂亂也。子自愛，不愛父，故虧父而自利；弟自愛，不愛兄，故虧兄而自利；臣自愛，不自愛君，故虧君而自利；此所謂亂也。雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所謂亂也。……雖至天下之爲盜賊者，亦然。盜必其室，不愛其異室，故竊異室以利其室；賊愛其身，不愛人，故賊人以利其身。』兼愛中，『不相愛，……何以易之？……以兼相愛，交相利之法易之。然則兼相愛，交相利之法將奈何？……視人之國，若視其國；視人之家，若視其家；視人之身，若視其身。』兼愛下，『今若夫兼相利，此其有利，且易爲也，不可勝計也。我以爲則無有上說之者而已矣。苟有上說之者，勸之以賞譽，盛之以刑罰。我以爲人之於就兼相愛，交相利也，譬之猶火之就上，水之就下也，不可防止於天下。』據此，可知墨子實以兼愛爲手段，以交相利爲目的。其倡兼愛之動機，蓋出於各國與各人

好虧奪他國或他人之利以自利。故其兼愛之精神，非重在「己所欲，而施於人」；實重在「己所不欲，勿施於人」。雖尚賢下有「士君子……爲賢之道……有力者疾以助人，有財者勉以分人，有道者勸以教人」之語；然此爲有作官資格之士君子言之，非所論於普通國與國，或人與人之關係也。天志中，「兼者，處大國不攻小國，處大家不亂小家；強不劫弱，衆不暴寡，詐不謀愚，貴不傲賤……別者，處大國則攻小國，處大家則亂小家；強劫弱，衆暴寡，詐謀愚，貴傲賤。」「兼」者，即有我有人，而不奪人之利以自利。「別」者，即有我無人，而奪人之利以自利。二字之分，全在利之被奪與否爲斷。觀墨子以「兼」與「別」對言，可證兼愛之義，實重消極之「不害」，不重積極之「施助」也。由此言之，則墨子之「愛」，非普通人之「愛」，乃愛重他國或他人應有權利之「愛」。墨子之「兼」，非待人同樣敬重而無差等之「兼」，乃對各國或各關係人應有之權利視爲一律與吾同等而不妨害之「兼」。如我之與父，與友，與人，其親疏關係，雖各不同；然三者各有其自己之權利，正同於我自己之權利。故我於三者之權利，當施以同等之愛重，皆不應有何絲毫之侵犯；此即我之兼愛。三者互於其他二人與我應有之權利，互施以同等之愛重，互不有何絲毫之侵犯；此即三者之兼愛。天下之國與國，或人與人，如此交相愛重各個對方之權利，而能互不侵犯；是即兼相愛也。天下兼相愛之結果，則各國或各人應有之權利，不至爲人所奪，而一切國際之攻戰或民間之爭奪，亦無由發生。如此，則國與國或人與人交得其利，是即交相利也。故「愛」之與「利」，在墨子書中，實無分別。因墨子之「愛」，全以「利」爲基礎。愛人之結果，如人不受

其利，（此所謂利，即其應有之利，不爲所奪之意。如某甲一面愛乙，一面侵奪乙利；此爲某甲愛乙，而乙不受其利之例。）則不成其爲愛。兼愛各人之結果，如各人不受其利，則不成其爲兼愛。吾人觀於墨子於兼愛下時以「愛利」連言，或以「兼相利」與「兼相愛」互言，可爲證也。此種兼愛之道，墨子以爲當先由各國人君自行於鄰國，自行於國民；然後再以「勸之以賞譽，盛之以刑罰」之法，推及全國之民，務使人人起而實行。如此，則天下自能平安，而無爭亂之患矣。此墨子兼愛之真義也。「汜愛兼利」即墨子「兼相愛，交相利」其誼詳於兼愛上中下三篇，此其要也。「非闢」即墨子「非攻」其義即自兼愛推出。因各國如皆不欲奪他國之利以自利，當然再無攻戰可能也。此言墨子主張人君兼愛以達兼利之效，又主張人君非攻以息攻戰之害也。

其道不怒。

錫昌按：說文，「怒，恚也；」「恚，恨也。」此言墨子之道：不恨於人，不恨於物；但求自刻；但求自勵；下文所謂「以自苦爲極」也。

又好學而博，

錫昌按：貴義，「子墨子南遊使衛，關中載書甚多。」此可證墨子之好學而博也。

不異，不與先王同，毀古之禮樂。

錫昌按：經傳釋詞，「玉篇曰，「不，詞也。」」是「不異」之義，即異也。「不與先王同」即承「不異」而申釋之。「毀古之禮樂」乃莊子所舉「不與先王同」之例證也。此言墨子異而不與先王同，如毀古之禮樂是也。錫昌按：墨子書中時引「堯舜禹湯文武」之言立論，是墨子自以爲亦與先王同也。顧茲所謂「不與先王同」者，蓋莊子用儒家偏見以詆之耳。節葬下，「今逮至昔者三代，聖王既沒，天下失義。後世之君子，或以厚葬久喪，以爲仁也，義也，孝子之事也。或以厚葬久喪，以爲非仁義，非孝子之事也。曰：二子者，言則相非，行即相反。皆曰：吾上祖述堯舜禹湯文武之道者也。」此墨子自言儒墨二家各述堯舜而不相同。故韓非顯學篇云，「孔子墨子俱道堯舜而取舍不同，皆自謂真堯舜。堯舜不復生，將誰使定儒墨之誠乎？」吾人由此可知儒墨所道先王，不必皆爲先王之真，蓋大半出於借其名以言自己之意耳。此猶今黨國之人，多借已故孫中山之言論，以附會自己之意，同也。節葬下，「故古聖王制爲葬埋之法曰，「棺三寸，足以朽體；衣衾三領，足以覆惡。」……子墨子制爲葬埋之法曰，「棺三寸，足以朽骨；衣三領，足以朽肉。」」三辯，「昔者堯舜有茅茨者，且以爲禮，且以爲樂。湯放桀於大水，環天下自立以爲王。事成功立，無大後患；因先王之樂，又自作樂，命曰護；又修九招。武王勝殷殺紂，環天下自立以爲王。無大後患，因先王之樂，又自作樂，命曰象。周成王因先王之樂，命曰騶虞。周成王之治

天下也，不若成湯。成湯之治天下也，不若堯舜。故其樂逾繁者，其治逾寡。自此觀之，樂非所以治天下也……今聖有樂而少，此亦無也。」蓋墨子以爲禮樂演進，由簡而繁，由儉而奢。故當由繁奢返之簡儉，方與古聖相合。今此文竟謂墨子「毀古之禮樂」，此亦莊子用儒家偏見，非墨子本真也。總之，儒墨二家所稱「先王」，「所稱『禮樂』」其所屬時代根本相反。儒家泛指近代而言，以近代較爲詳備也。墨家泛指遠代而言，以遠代較爲簡樸也。故以儒家之立場言，儒家不與遠代之先王同，而與近代之先王同；欲興近代之禮樂，而毀遠代之禮樂。以墨家之立場言，墨家不與近代之先王同，而與遠代之先王同；欲毀近代之禮樂，而興遠代之禮樂。此正節葬下所謂「二子者，言則相非，行即相反」也。淮南子要略訓稱墨子「背周道而用夏政」，其意亦猶此耳。

黃帝有咸池，堯有大章，舜有大韶，禹有大夏，湯有大濩，文王有辟雍之樂，武王周公作武。

錫昌按：此皆莊子所謂古之樂也。

古之喪禮，貴賤有儀，上下有等。天子棺槨七重，諸侯五重，大夫三重，士再重。

錫昌按：此皆莊子所謂古之禮也。

今墨子獨生不歌，死不服，桐棺三寸而無槨，以爲法式。

錫昌按：此莊子舉墨子毀古禮樂之證也。

以此教人，恐不愛人；以此自行，固不愛己；未敗墨子道。

章炳麟曰：「未」與「非」同，「敗」與「伐」同，言非攻伐墨子之道也。」

馬敘倫曰：『荀子富國篇曰，「我以墨子之非樂也，則使天下亂；墨子之節用也，則使天下貧。非將敗墮之也，說不免焉。」意與此同。說文曰，「敗城曰墮。」則荀子非將墮之，說不免焉，即此所謂「未敗墨子道」也。』

錫昌按：莊子以爲墨子之道，「使人憂，使人悲，其行難爲也。」故曰，「以此教人，恐不愛人。」又以爲墨子之道，「日夜不休，以自苦爲極。」故曰，「以此自行，固不愛己。」莊子自以爲此乃公允之評，並非有意敗毀墨子之道也。

雖然，歌而非歌，哭而非哭，樂而非樂，是果類乎？

錫昌按：此言墨子之道，當歌而不歌，當哭而不哭，當樂而不樂，是果類吾人之情乎？質言之，墨子之道，非人情之常，下文所謂「反天下之心，天下不堪」也。

其生也勤，其死也薄，其道大殽。

錫昌按：說文，「确，磬也」；「殽，确或从殽。」是「确」「殽」一字。段注，「管子地員，「剛而不殽。」殽，薄也。當是「殽」之誤。」是「殽」爲「殽」字之誤或假也。說文，「磬，磬也。」段注，「孟子，「地有肥磬。」趙曰，「磬，薄也。」」「确」「磬」同訓爲「磬」，是「确」即薄也。「磬磬」俗作「境境」，「境境者其地不育。」荀子富國篇，「墨子大有天下，小有一國，將憾然衣麤食惡，憂戚而非樂；若是則瘠，瘠則不足欲。」注，「瘠，奉養薄也。奉養既薄，則不能足其欲……莊子說墨子曰，「……其道大殽。」郭云，「殽，無潤也。」義與「瘠」同。」「殽」義與「瘠」同者，「瘠」亦薄也。此言墨子之道，生勤死薄，其道太薄也。

使人憂，使人悲，其行難爲也；恐其不可以爲聖人之道。

錫昌按：「聖人」即聖王，亦即下文之「王。」此言墨子之道，使人憂，使人悲，其行難爲，不可以爲聖王之道也。

反天下之心，天下不堪。墨子雖獨能任，奈天下何！離於天下，其去王也遠矣！

錫昌按：此言墨子之道，反天下人類之心，非天下所能堪。墨子雖獨能行之，奈天下何。墨子之道，既離於天下，其

去聖王之道也遠矣。

墨子稱道曰：『昔者禹之湮洪水，決江河，而通四夷九州也，名川三百，支川三千，小者無數。』

錫昌按：黎本無『者』字。世本上『川』作『山』。說文，『湮，沒也。』『決，行流也。』尙賢中，『禹平水土，主名山川』言主名山名川也。此似可爲世本上『川』作『山』之證。惟此專言川，與彼言山川者不同，故知世本作『山』乃字之誤，不可從也。『名川』卽大川，『支川』卽中川，『小者』卽小川。『三百』與『三千』皆虛數，卽下文『無數』之義。但『無數』當多於『三千』，而『三千』又多於『三百』，其大別可知也。此言禹之湮沒洪水，流泄江河，而通之四夷九州也，其間須賴無數川流以爲之通耳。

禹親自操耒耜而九雜天下之川，腓無胈，脛無毛，沐甚雨，櫛疾風，置萬國。

錫昌按：黎本『橐』作『橐』。世本『雨』『風』互易。成疏，『橐，盛土器也。』是成同黎本。釋文，『「橐」舊古考反。崔郭音託。字則應作「橐」。』崔云，『橐也。』司馬云，『盛土器也。』是崔郭及司馬三本均作『橐』。驗義，『橐』當作『橐』。『九』借作『攴』。說文，『聚也。』段注，『莊子作「九」，今字則「鳩」行，而「攴」

廢矣。』說文，「雜，五采相合也。」段注，「亦借爲聚集字。」據此，則「九雜」卽聚集。「九雜天下之川，」猶言聚集天下之川流，使「通四夷九州」也。馬敘倫云，「「甚」借爲「霖」，一聲同侵類。說文曰，「雨三日以上爲霖。」淮南修務訓作「霖雨。」「霖」爲「霖」之別體。其說是也。此言禹親自操耒耜，聚集天下之川流，使互通行無阻，腓無胈，脛無毛，沐霖雨，櫛疾風，所以安置萬國也。

禹大聖也，而形勞天下也如此。』

錫昌按：兼愛中，「禹治天下，西爲西河漁養……北爲防原泝注……東方漏之陸防……南爲江漢淮汝……」此言禹之事，吾今行兼矣。』是墨子僅言禹治水，以兼利天下之民。莊子謂墨子稱禹「親自操耒耜，」其「形勞天下，」竟至「腓無胈，脛無毛，」蓋得之當時傳聞，非墨子之意也。

使後世之墨者，多以裘褐爲衣，以跂蹻爲服，日夜不休，以自苦爲極。曰：『不能如此，非禹之道也，不足謂墨。』

馬敘倫曰：「『跂蹻』當依御覽引作『屐屨』。此借字。」

錫昌按：貴義篇載曰：「墨子曰：『而先生之黑色，不可以北。』」備梯，「禽滑釐子事子墨子三年，手足胼胝，面目

黧黑，役身給使，不敢間欲。」是墨子與其弟子皆面目黧黑，可證墨子之道，實以自苦爲極。但必謂出禹，恐未必然也。又「墨」字之意，疑卽自面目黧黑而來。蓋當時墨派之人，因勤苦過甚，大多面目黧黑，故面色之黑，不啻爲墨派特有之標記。此文「不足謂墨」，猶謂若其人非自苦至面黑之程度，卽非禹之道，不足謂墨者也。郭注，「謂非其時而守其道，所以爲墨也。」解「墨」爲墨守，似非墨者所以謂「墨」之意也。

相里勤之弟子；五侯之徒；南方之墨者，苦獲己齒鄧陵子之屬；

孫詒讓曰：「『五』與『伍』同。古書伍子胥多作『五』，非五人也。」

馬敘倫曰：「『己』當爲辰己之『己』，『己』姓也。」

錫昌按：韓非顯學篇，「自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨……墨分爲三。取舍相反不同，而皆自謂真。」是相里爲姓，勤其名也。「弟子」係對其師墨子而言，非相里勤之弟子，爲五侯也。「徒」亦「弟子」也，亦對其師墨子而言。此率舉墨子著名之弟子：有相里勤，有五侯；又有南方之墨者，苦獲，己齒，鄧陵子之屬也。胡適於墨家傳授派別表，將「五侯之徒」屬「相里勤」下，中國哲學史大綱一百八十四面似以五侯爲相里勤之弟子，非也。

俱誦墨經

馬敘倫曰：『墨經，畢沅，孫詒讓，張爾田，胡適諸家多異說。倫謂魯勝墨辯序曰，「墨子著書，作辯經以立名本。」又曰，「墨辯有上下經，經各有說，凡四篇。」魯說最明塢。此謂墨經，即墨子所著之辯經。故下文有曰，「以「堅」「白」「同」「異」之辯相譬，以簡偶不忤之辭相應。」』

錫昌按：胡適據詒讓說，以今書經說四篇及大取小取二篇爲墨經；又以墨經爲「墨家的後人」，「他們自己相稱爲「別墨」」者所作。但該六篇之文，立辭精密，持說一貫，驗以莊子所謂「倍謔不同……以「堅」「白」「白」「同」「異」之辯相譬，其內部顯有一種自相衝突之情形者，全不相合。且『俱誦』云者，明言各人皆讀一書之謂。假定墨經爲『別墨』所著，則莊子必不能用此二字。可證胡適謂『這六篇是這些「別墨」的書』之非。至墨經一名，亦僅兼經說四篇，不涉大取小取。馬氏謂魯說最明塢，是也。修身，『辯是非不察者，不足與游……言無務爲多，而務爲智；無務爲文，而務爲察。』非命下，『今天下之君子之爲文學出言談也，非將勤勞其惟舌，而利其唇舌也，中實將欲其國家邑里萬民刑政者也。』小取篇，『夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑焉。』凡此皆足以證魯勝謂『墨子著書，作辯經以立名本』之說曰，『言……務爲智……務爲察』曰，『明同異之處，察名實之理』此即墨子辯之方法，亦即魯勝所謂

「名本」也。曰：「中實將欲其國家邑里萬民刑政者也。」曰：「將以明是非之分，審治亂之紀……處利害，決嫌疑焉。」此即墨子辯之目的也。由是可知墨經者，乃墨子專言辯法之文，用以達「明是非……審治亂……處利害，決嫌疑」等目的者也。惟其弟子相里勤等學其辯法，僅「以」「堅」「白」「同」「異」之辯相營，以簡偶不忤之辭相應，而忘其最後之目的；且即於此種同一之法，亦甚至「倍謫不同」，人各異說；此則誠非墨子作墨經時所及料也。

而倍謫不同，

錫昌按：呂覽明理，「其日有闕蝕，有倍僑。」高注，「倍僑……日旁之危氣也。在兩旁反出爲倍，在上反出爲僑。」畢校，「一倍僑」亦作「背僑」，又作「背謫」。「漢書天文志，『暈適背穴。』孟康注，「『背』形如「背」字也。「穴」多作「鏹」，其形如玉鏹也。」如淳注，「向外爲背。」說文，「北，乖也；从二人相背。」段注，「韋昭注國語曰，「北者古之背字。」是「北」「背」一字，而「倍」則「北」或「背」之借也。說文，「艘，環之有舌者。」又云，「鏹，艘或从金。」段注，「莊子「罔局鏹。」崔云，「鏹，環舌也。」按通俗文直謂「鏹」爲「玦」字。」是「謫」「僑」「穴」均爲「艘」或「鏹」之借也。「背鏹」二字，古常連言，蓋乃天文上之一種術語。「背」謂日旁之氣，如二人相背；「鏹」謂日旁之氣，如環弧反張。二者之方向，皆愈趨愈遠。莊子

借以容形墨子弟子俱誦墨經，而各人解釋，相反不同；有如「背鑑」二氣之方向，愈趨愈遠也。

相謂別墨。

錫昌按：『相』者，乃各人互相之意；『相謂』者，乃各人互相謂各人之意。大宗師，『四人相視而笑』，言四人互相視而笑也。又六，『三人相與友』，言三人互相與友也。辭例並同。『相謂』二字，胡適解爲『他們自己相稱一別墨』，『錢基博解爲『謂人以「別墨」相謂』。推胡之意，似謂各『別墨』自己稱自己；推錢之意，似謂『別墨』以外之人謂之『別墨』自己。使上推不誤，則二者皆非也。說文，『別，分解也』。又云，『八，別也；象分別相背之形』。二字誼近，故說文以『別』訓『八』。『別墨』猶言背墨，言與真墨分別相背之墨也。『別墨』二字本含有相非之意，故下文云，『以「堊」「白」「同」「異」之辯相訾』。胡適謂『「別墨」猶言「新墨」』，錢基博謂『墨家之別派』，二解亦非。『相謂別墨』，言相里勤等互相斥他人爲背墨也。韓非顯學，『墨分爲三，取舍相反不同，而皆自謂真』。彼『真』卽此『別』之對。韓非僅言墨子弟子之『自謂』，莊子又只言其『相謂』，若以二書之意合而觀之，當謂『墨子弟子互相謂自己爲真墨，謂他人爲背墨』。如此，則二書之意皆得完全，庶可不至爲人誤解也。

以『堅』『白』同『異』之辯相訾，

錫昌按：墨子與公孫龍皆說『堅』『白』『同』『異』，然二人觀點全不相同。墨子經上，『「堅」「白」不相外也。』『「堅」「白」同存於石，不可分離，故不相外。雖吾人視石，得『「白」』不得『「堅」』，吾人拊石，得『「堅」』不得『「白」』，然此是吾人主觀上有知有不知耳，初與外界之石無關。此墨子合『堅』『白』之說也。公孫龍子堅白論，『視不得其所「堅」，而得其所「白」者，無「堅」也。拊不得其所「白」，而得其所「堅」，得其「堅」也，無「白」也。』『「堅」「白」二名，係物之二種其相，並不單指石之個體而言，故可分離。秋水亦云，『公孫龍……離「堅」「白」。』此公孫龍離『堅』『白』之說也。經上，『「同」，異而俱於之一也。』經說，『「同」，原作偶，二人而俱見是楹也。』經上，『「同」：重體，合類。』經說，『「同」：二名一實，重同也；不外於兼，體同也；俱處於室，合同也；有以同，類同也。』經上，『「異」：二，不體，不合，不類。』經說，『「異」：二必異，二也不連屬，不體也；不同所，不合也；不有同，不類也。』此墨子『同』『異』之說也。秋水，『龍……合「同」「異」。』則陽，『合「異」以爲「同」，散「同」以爲「異」。』今指馬之百體而不得馬，而馬係於前者，立其百體而謂之馬也。』蓋公孫龍之『合「同」「異」』即『合「異」以爲「同」，散「同」以爲「異」』。舉例言之，『指馬之百體而不得馬，』散『同』以爲『異』也。『立其百體而謂之馬，』合『異』

以爲『同』也。此公孫龍『同』『異』之說也。吾人觀於公孫龍之『堅』『白』『同』『異』，已不同於墨子；即可推知墨子於『堅』『白』『同』『異』之說，雖自有其一貫之理；然其弟子以受教不同，當然不免間持異說，人自作解，故互以所得於師者相譬也。

以觭偶不作之辭相應。

錫昌按：『觭』借作『奇』，『偶』借作『耦』。《說文》：『奇，異也；一曰不耦。』又云：『耦，耕廣五寸爲伐，二伐爲耦。』段注：『伐之言發也……長沮桀溺耦而耕，』此兩人併發之證。引仲爲凡人耦之僞。俗借偶。』是『奇』『耦』皆指數而言。『仵』借作『伍』。《左氏成十七年傳》：『晉夷羊五，』《國語晉語》作『夷陽午。』《管子七臣七主》：『事無常而法令中，不辭則國失勢。』注：『辭古伍字，謂偶合也。言雖申布法令，於事不合法，既不行，所以失勢也。』均其例證。故不伍猶言不合。此言墨子弟子之辭，其相應不同，有如奇數與偶數之不合；蓋各以所得於師者爲是也。此句與上句並列，所以申明上文『倍謫不同』之義也。

以巨子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後世，至今不決。

陸德明曰：『「巨」向崔本作「鉅」。』

錫昌按：呂氏春秋上德篇，「孟勝爲墨者鉅子……孟勝曰，「……我將屬鉅子於宋之田襄子。田襄子賢者也，何患墨者之絕於世也。」」去私篇，「腹䟽爲墨者鉅子。」蓋墨子死後，其弟子以主張不同，分爲數派，自謂其墨，「相謂別墨」，各派皆擁其所信之首領爲鉅子，以繼墨者之業。而各鉅子在生前又可以自己之意傳其職於信任之弟子，以爲其後。此爲鉅子成立及其傳授之大概也。上義既明，莊子之文，方可得而解。此言墨子數派弟子各以本派中所信之人爲巨子，爲聖人，願彼爲墨者之主，冀彼得爲墨者之後。此種墨派內部之紛爭，猶至今不決也。

墨翟禽滑釐之意則是，其行則非也。

錫昌按：其意是者，指節用，備急，兼愛，非鬪等意而言。其行非者，指生不歌，死不服，日夜勤苦等行而言。

將使後世之墨者必自苦，以腓無胫，脛無毛，相進而已矣。

錫昌按：進，猶競也。此言將使後世之墨者，必自苦，以腓無胫，脛無毛，相競而已矣。

亂之上也，治之下也。

錫昌按：墨子之道，「反天下之心，天下不堪……其去王也遠」此其所以爲亂之上，治之下也。

雖然，墨子眞天下之好也，將求之不得也，雖枯槁不舍也，才士也夫！

錫昌按：「好」含有特別贊美之意，猶今語所謂怪傑也。此謂墨子眞乃天下之怪傑，求之天下，並無第二人可得。其一種刻苦自勵，雖至枯槁不捨之精神，實爲墨子所獨有之特色。總之，墨子雖非全德，要亦天下之才士也！

宋 餅 尹文

不累於俗，

錫昌按：人能「見侮不辱」即可「不累於俗」矣。

不飾於物；

錫昌按：人能「情欲寡淺」即可「不飾於物」矣。

不苟於人，不伎於衆；

章炳麟曰：『「苟」者「苛」之譌字。說文敘言「苛之字止句」，是漢時俗書「苟」「苛」相亂。下言「苛察」一本作「苟」，亦其例也。』

『劉師培曰：』『「苟」伎並文，「苟」當作「苛」。下云，「君子不爲苛察」，旨與「不苟」適符。彼句釋文云，「一本作苟」。以彼文「苛」或譌「苟」，知此文「苟」本作「苛」。『苛』互踏，猶漢律以字從「止句」爲「苛」也。』

錫昌按：『苟』爲『苛』譌，當正。人懷『爲人』『救世』之志，即可『不苟於人，不伎於衆』矣。

願天下之安寧以活民命，人我之養畢足而止，

錫昌按：人懷『願天下之安寧以活民命，人我之養畢足而止』之志，即可『不累於俗，不飾於物，不苟於人，不伎於衆』矣。

以此白心；

錫昌按：此言以此表白其心也。

古之道術有在於是者。

錫昌按：此言古聖王道術有在於上述數事者也。

宋鉞尹文聞其風而悅之。作爲華山之冠以自表。

錫昌按：郭象云，「華山上下均平。」陸德明云，「華山上下均平，作冠象之，表已心均平也。」宋鉞以華山之冠自表，似有提倡人類生活平等之意。吾人觀其主「人我之養畢足而止」可知也。

接萬物以別宥爲始。

錫昌按：說文，「別，分解也。」引伸爲離去之義。「宥」假爲「囿」。說文，「囿，苑有垣也。」引伸之，凡有所隔蔽而不能全見者曰囿。呂氏春秋去宥篇，「夫人有所宥者，固以晝爲昏，以白爲黑……故凡人必別宥，然後知別宥，則能全其天矣。」是「宥」乃指各人智識上有所隔蔽而言。「別宥」之義，蓋與荀子「解蔽」，呂氏春秋「去宥」並同。「接萬物以別宥爲始」者，謂欲接近萬物而識其真相，須以去蔽爲始也。尸子廣澤篇，「料子貴別宥」，可見「別宥」乃古人求知之一種方法，或卽爲宋鉞所創；故荀子據之而作解蔽篇，呂氏春秋據之

而作去宥篇。徐無鬼，「知士無思慮之變則不樂，辯士無談說之序則不樂，察士無淩詐之事則不樂，皆囿於物者也……有暖姝者，有濡需者，有卷婁者。所謂暖姝者，學一先生之言，則暖暖姝姝而私自說也。自以爲足矣，而未知未始有物也，是以謂暖姝者也。濡需者，豕彘是也。擇疏曠，自以廣宮大囿。」莊子作「囿」，乃用正字；所言與「別宥」之說全合，蓋亦得之宋鉤與。

語心之容，命之曰，心之行。

錫昌按：荀子解蔽篇，「心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可刼而使墨云，形可刼而使詘申，心不可刼而使易意。是之則受，非之則辭，故曰心容。」注，「容，受也，言心能容受萬物。」此文「心之容」，卽荀子所謂「心容」也。此言心之容便是心之行，故人於自己之心不可不慎也。大約宋鉤於心之問題，頗爲注重。（一）心爲行之主，故欲爲正當之行，必先存正當之心，如上文所謂「以此白心」是也。（二）行爲心之表，故欲明正當之心，必先有正當之行，如上文所謂「作爲華山之冠以自表」是也。（三）行之正當與否，決於心之正當與否；而心之正當與否，又決於「別宥」之能否得當，故「接萬物以別宥爲始」也。（四）「別宥」當以「人我之養畢足」爲標準。（五）心之容便是心之行，可見心行實爲一致；故「以禁攻寢兵爲外，以情欲寡淺爲內」也。

以脩合驩，以調海內。

郭嵩燾曰：「『脩』莊子闕誤引作『脩』。『脩』說文肉部，『脩，爛也。』方言，『脩，孰也。』「以脩合驩」即軟孰之意。」

錫昌按：『脩』當從莊子闕誤作『脩』，形近而誤。此言宋鈃以軟孰之態度，合人之歡，以和海內之人。蓋其人「周行天下」，熱心救世，非態度軟孰，必不能得人「強見」，而行其「強聒」之宣傳；非海內調和，則將人與人鬪，國與國戰也。

請欲置之以爲主。

錫昌按：梁啓超莊子天下篇釋義讀「請」爲「情」，以「請欲」二字連上讀爲「以調海內請欲」，而錢基博從之，非也。「請」乃表敬副詞。下文，「請欲固置五升之飯足矣」，詞例與此一律，可證。莊子用「請」字，蓋狀宋鈃語氣之謙恭，正所以明其態度之軟孰也。如依梁讀，非特有失古人原義，且將莊子用字之妙全泯矣。此斷不可從者也。下文，「圖傲乎救世之士哉。」蓋宋鈃以「救世之士」自居，故此言請天下之人欲置彼以爲救世之主也。

見侮不辱，救民之鬪；

錫昌按：荀子正論篇，『子宋子曰，「明見侮之不辱，使人不鬪。人皆以見侮爲辱，故鬪也。知見侮之爲不辱，則不鬪也。」』蓋宋鉞之意，以爲侮人是一個強者侵迫弱者之事。弱者見侮，只因一時力之不足，並非其行爲有何不良，故非辱也。常人不明此理，故鬪；知則不鬪矣。呂氏春秋正名，『尹文見齊王。齊王謂尹文曰，「寡人甚好士。」尹文曰，「願聞何謂士？」王未有以應。尹文曰，「今有人於此事，親則孝，事君則忠，交友則信，居鄉則悌。有此四行者，可謂士乎？」齊王曰，「此真所謂士已。」尹文曰，「王得若人，肯以爲臣乎？」王曰，「所願而不能得也。」尹文曰，「使若人於廟朝中，深見侮而不鬪，王將以爲臣乎？」王曰，「否。大夫見侮而不鬪，則是辱也。辱則寡人弗以爲臣矣。」尹文曰，「雖見侮而不鬪，未失其四行者，是未失其所以爲士一矣。未失其所以爲士一，而王以爲臣，失其所以爲士一，而王不以爲臣，則嚮之所謂士者，乃士乎？」王無以應。』正明見侮並非失行，可爲證也。此言宋鉞宣傳『見侮不辱』之理，以救民之鬪也。

禁攻寢兵，救世之戰。

錫昌按：國家攻戰之事，使天下不得安寧，民命不得皆活。故宋鉞又宣傳『禁攻寢兵』之理，以『救世之戰』也。

以此周行天下，上說下教；雖天下不取，強聒而不舍者也。

錫昌按：「上說」者，以「禁攻寢兵」上說人君；「下教」者，以「見侮不辱」下教人民。以「天下不取」故必「以脰合疆」而「強聒」「不舍」也。

故曰：『上下見厭，而強見也。』

錫昌按：宋鉞雖見厭於上下，但常懷「不累於俗……不忮於衆」之心，故仍求強見也。

雖然，其爲人太多，其自爲太少。

錫昌按：宋鉞之道，全爲「救民之闕」，「救世之戰」，以達「天下之安寧」；又倡「情欲寡淺」，以達「人我之養畢足而止」；此其「爲人太多」也，其自處之道，曰「恐不得飽」，曰「日夜不休」，此其「自爲太少」也。

曰：『請欲固置五升之飯足矣！』

章炳麟曰：「『固』借爲『姑』。」

錫昌按：公羊襄二十七年傳，「女能固納公乎？」注，「固猶必也。」「固置五升之飯。」意謂必置五升之飯，不能超過此量，所以表示宋鉞語氣之堅決有力也。章說非是。此宋鉞自言請其弟子必置五升之飯已足過活，不能再多。蓋此五升飯者，師與弟子共之。此乃宋鉞與其弟子實行「情欲寡淺」之道，以爲天下勸也。

先生恐不得飽，弟子雖飢，不忘天下。

錫昌按：此言以僅置五升之飯，非特先生宋鉞恐不得飽，即其弟子亦常在飢餓之中；彼等必欲如此忍飢以立教者，正因不忘天下「人我之養」也。

日夜不休。

錫昌按：此言宋鉞「周行天下，上說下教，」日夜不休也。

曰：『我必得活哉！』

錫昌按：上文，「願天下之安寧以活民命。」此文即據該文而來。此宋鉞自謂我民之命必得生活。蓋彼勇於自信，以爲天下如行其道，民命必活也。

圖傲乎救世之士哉！

錫昌按：郭注，「『圖傲』，彈斥高大之貌。」「救世之士」乃宋鉞用以自居，而「圖傲」二字則莊子所加之評語。宋鉞忍飢立教，「願天下之安寧以活民命，人我之養畢足而止」其志趣固極高大；雖「其行適至是而止」，斯亦積極救世之士也；故莊子卽以宋鉞所自居者評之。

曰：『君子不爲苛察，不以身假物。』

錫昌按：此卽上文「不苛於人」「不飾於物」之意。惟其不爲苛察，故能不鬪，不戰。惟其不以身假物，故能情欲寡淺，而共天下人我之養也。

以爲無益於天下者，明之不如已也。

錫昌按：此言宋鉞之教，以爲無論何事，苟無益於天下者，皆可止而勿行也。

以禁攻寢兵爲外，以情欲寡淺爲內。

錫昌按：宋鉉「情欲寡淺」之說，乃對少數有財之人而發，非對多數無財之人而發。蓋天下多數無財之人，不患情欲滋多，特患衣食不足；天下少數有財之人，不患衣食不足，特患情欲滋多。爲君者情欲滋多，故外侵他國之地，內奪人民之財。爲官吏豪富者情欲滋多，故皆剝削人民之利益，以供自己之享樂。其結果，則天下不得安寧，「人我之養」不得「畢足」。故「情欲寡淺」乃謂少數王公大人以及一切官吏豪富聲色飲食宮室狗馬等之情欲，當使寡淺；非謂多數窮苦人民粗衣淡飯之情欲，再使寡淺，以至凍餓而死也。由此觀之，宋鉉「情欲寡淺」卽老子「無欲」之義，亦卽墨子「節用」之義。蓋由個人之欲言之，則謂之寡淺，或謂之無；無亦寡淺也。由個人之用言之，則謂之節儉；斯皆名異而實同也。老子十二章，「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。」四十四章，「名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？是故甚愛，必大費；多藏，必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以長久。」四十六章，「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。」五十七章，「我無欲而民自樸。」七十五章，「民之饑，以其上食稅之多，是以饑。」墨子辭過，「當今之主，其爲宮室，……必厚作歛於百姓，暴奪民衣食之財；……其爲衣服，……必厚作歛於百姓，暴奪民衣食之財；……厚作歛於百姓，以爲美食；……厚作歛於百姓，以飾舟車；……當今之君，其蓄私也，大國拘女累千，小國累百；……凡此五者，聖人之所儉節也。」凡此皆可作證，而與宋鉉之義互相發明也。荀子非十二子篇曰，「不知壹天下建國家之權稱，上功用，大儉約，而慢差等，曾不足以容辨異，縣君臣。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是墨

霍宋鉞也。藝文志小說家有宋子十八篇。班注，「孫卿道宋子，其言黃老意。」蓋荀子以宋鉞禁攻寢兵，以救天下之戰；滅情欲，爲儉約，以養天下之民；刻苦自勵，日夜不休，以傳自己之教；皆與墨子相合，故以二人並言也。至班注言其有黃老意者，則以宋鉞「情欲寡淺」實與老子「無欲」之義相通故歟？

其小大精粗其行，適至是而止。

錫昌按：經傳釋詞，「其猶之也。」下「其」當從是訓。逍遙遊謂宋榮子即鉞「猶有未樹。」郭注，「未能無所不可。」司馬云，「未立至德。」蓋莊子嫌宋鉞太認真於爲天下，不能超脫一切而遊於無所不可之境，認爲「猶有未樹」故評其小大精粗之行，適至是而止也。

蒙彭 田駢 慎到

公而不當，易而無私；

錫昌按：「當」崔本作「黨」，云「至公無私。」成疏，「公正而不阿黨」是成亦作「黨」，盧文弨云，「作『不黨』是。」當從之。此言公正而不阿黨，平易而無偏私也。二句文異誼同，皆任道不任己之意，以道爲最公。

之物，則陽所謂「道不私，……道者爲之公」也。

決然無主，趣物而不兩；

錫昌按：「趣物而不兩」即將萬物一視同仁，而不分別之意；齊物論所謂「萬物與我爲一」，秋水所謂「兼懷萬物」也。上文既言任道不任己，故此言決然無主，視物同等也。

不顧於慮，不謀於知；

錫昌按：人能廓然無我，唯道是任，自無需再顧於己慮，謀於私知矣。此承上文「決然無主」而言。

於物無擇，與之俱往；

錫昌按：物皆自爾，不能強同，此乃天道自然之支配，其間並無是非善惡。秋水所謂「以道觀之，何貴，何賤；……何少，何多。」下文所謂「萬物皆有所可，有所不可」也。故人於萬物，不當憑己意選擇，當任其自演，且隨其所演之路與之俱往耳。此承上文「趣物而不兩」而言。

古之道術有在於是者。彭蒙田駢慎到聞其風而悅之。

錫昌按：孟子荀卿列傳，「自騶衍與齊之稷下先生，如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶奭之徒，各著書言治亂之事，以干世主……慎到，趙人；田駢，接子，齊人；環淵，楚人，皆學黃老道德之術，因發明序其指意。故慎到著十二論，環淵著上下篇，而田駢、接子皆有所論焉。」田敬仲完世家，「宣王喜文學游說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接子、慎到、環淵之徒七十二人，皆賜列第爲上大夫，不治而議論。是以齊稷下學士復盛，其數百千人。」鹽鐵論論儒篇，「及湣王、廢二世之餘烈……矜功不休，百姓不堪，諸儒諫不從，各分散。慎到、捷子亡去，田駢如薛。」藝文志有田子二十五篇，列道家；有慎子四十二篇，列法家。據上所載，可知田駢、慎到皆稷下學士，列第爲上大夫。惟田駢始終爲道家，而慎到由道歸法耳。彭蒙無可攷。然據下文「田駢亦然，學於彭蒙……其風竄然，惡可而言」一段文字推之，可知其爲田駢之師，蓋亦道家而隱於無名者也。此言古聖王道術，有在於是上述數事，而彭蒙、田駢、慎到聞其風而悅之也。

齊萬物以爲首。

奚侗曰：「『首』借作『道』。」史秦始皇紀，「追首高明。」索隱曰，「今碑文『首』作『道』。」逸周書芮良夫

篇，「稽道謀告。」羣書治要「道」作「首。」是其例。

錫昌按：呂氏春秋不二篇，「陳駢貴齊。」尸子廣澤篇，「田子貴均。」「陳」「田」古通，「齊」「均」義一。據此可知此乃莊子專述田駢之道，並非概括彭蒙等三人之說。奚謂「首」借作「道」，當從之。蓋「以爲首」卽下文「以爲道理」也。均齊萬物，非道不可。故此言均齊萬物以爲道也。老子五章，「天地不仁，以萬物爲芻狗。」王注，「天地任自然……無爲於萬物，而萬物各適其所用。」三十七章，「道常無爲而無不爲，侯王若能守之，萬物將自化。」三十九章，「萬物得一以生。」七十七章，「天之道，其猶張弓與。高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之。」此皆老子謂道均齊萬物之義，亦卽田駢「貴齊」之說所由來也。莊子齊物論，蓋兼參老子自然之道與田駢「貴齊」之說而作。齊物論，「物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。」此卽下文田駢「知萬物皆有所可，有所不可」之說，可爲證也。

曰：『天能覆之，而不能載之；地能載之，而不能覆之；大道能包之，而不能辯之。』知萬物皆有所可，有所不可。故曰：『選則不徧，教則不至，道則無遺者矣。』

錫昌按：此言天之功能，覆而不載；地之功能，載而不覆；大道之功能，包而不辯。可知萬物皆有所可，有所不可。換言之，適於此者，未必適於彼；宜於我者，未必宜於物。故如由我見以選某物，則必有所棄而致不徧焉；如由我見

以教某物，則必有所遺而致不至焉。唯道任自然，方可包括一切而無遺。此段文字，乃申釋上文「齊萬物以爲首」之理也。

是故慎到棄知去己，而緣不得已；

錫昌按：天運，「天其運乎，地其處乎，日月其爭於所乎。孰主張是？孰維綱是？孰居無事推而行是？意者其有機絀而不得已邪？」是「不得已」即不得不然之意，指道或自然而言。知北遊，「天不得不高，地不得不廣，日月不得不行，萬物不得不昌。」彼之「不得不」然，即自然之道，亦即莊子所謂「不得已」也。惟此「不得已」當另指人事上之「勢」，即不得不然之勢而言。守自然之道者，當棄知去己；守人事上之「勢」者，亦當棄知去己。慎到由道歸法，故乃根據道之原則，棄知去己，而緣不得不然之「勢」也。韓非子難勢篇引慎到曰，「飛龍乘雲，騰蛇遊霧，雲罷霧霽，而龍蛇與蟻蚺同矣，則失其所乘也。……堯爲匹夫，不能治三人；桀爲天子，能亂天下。吾以是知勢位之足恃，而賢智之不足慕也。」八經篇，「勢者，勝衆之資也。」龍所乘之雲，蛇所遊之霧，桀所恃之「勢位」，皆即法家所謂「勢」，亦即此文所謂「不得已」。蓋「勢」者，設有一必然之條件，使物不得不然。下文所謂「推而後行，曳而後往；若飄風之還，若羽之旋，若磨石之隧」，即指「勢」之功能而言。故韓非以「勢」爲「勝衆之資」也。上言無所不包之道，此言不得不然之勢，自循道而至緣勢，正所以明慎到之由道

歸法也。上文專述田駢，此文專述慎到。惟因慎到由道歸法，故莊子用「是故」二字，以明其思想之有所相關也。

泠汰於物，以爲道理。

錫昌按：「泠」與「令」同。爾雅釋詁，「令，善也。」逍遙遊，「泠然善也。」亦與「令」同，可證。「汰」卽說文「汰」字，「浙澗也。」「浙澗」卽「澗凍」之意。戰國策，「蘇秦得大公陰符之謀，伏而誦之，簡練以爲揣摩。」高注，「簡，汰也。練，濯治也。」可知「簡練」卽「澗凍」之借。成疏，「泠汰，猶揀鍊也。」「揀鍊」亦「澗凍」之借。「泠汰」猶言善揀也。「物」指社會上各種人物而言。「道理」卽「法」之道理。萬物皆有其「不得已」卽皆有其不得不然之勢。爲法家者，貴在善揀各種人物之所以「不得已」，得其共通之原則，以爲「法」之道理。荀子非十二子篇，「尙法而無法，不循原作「下脩」依王念孫校改。而好作。」上則取聽於上，下則取從於俗。……是慎到田駢也。」「尙法而無法，不循而好作，」專言慎到。解蔽篇謂「慎子蔽於法而不知賢，」可證。「上則取聽於上，下則取從於俗，」專言田駢。呂氏春秋執一篇引田駢「因性任物而莫不當」語，可證。前爲法家語，後爲道家語，二人面目本來不同，而荀子強合之也。蓋慎到一方向法，一方又嫌舊法不合，故主創作新法，以應當時社會上實際之需要。此卽荀子所謂「不循而好作，」莊子所謂「泠汰於物，以爲道理」也。由此言之，法家所依據者，全爲事實上之「物」；自「物」而「泠汰」之，卽得「法」之「道理。」法家有此「道

理，」故能「公而不當，易而無私。」法家憑此「道理，」故能「不師知慮……無用賢聖」也。

曰：「知不知，將薄知而後鄰傷之者也。」

孫詒讓曰：「『後』疑當爲『復』，形近而誤。」

奚侗曰：「『鄰』爲『隣』誤。『鄰』或書作『隣』，與『隣』形近，猶馬蹄篇「跬」誤爲「陸」也。說文「隣，隣也。」

錫昌按：廣雅釋詁三，「薄，迫也。」郭注，「謂知力淺，不知任其自然，故薄之而又鄰傷焉。」莊子集釋本郭注作「而後鄰傷也。」似誤。成疏，「故猶近傷於理。」可爲孫謂「後」疑「復」誤之證。蓋郭以「又」爲釋，成以「猶」爲釋，皆與「復」義相近。若作「後」，則與釋不類矣。「鄰」爲「隣」假。此言人欲知所不知，勢將被知所迫，復被隣傷；下文所謂「用知之累」也。蓋聖王爲治，用「智」不如用「法」。有「法」，則「無用賢聖」；用「智」，則非特無濟，反爲隣傷。此乃法家重「法」輕「智」之意也。

謏譏無任，而笑天下之尙賢也。

錫昌按：說文，「謏或从𠂔。」「謏譏」疑與「𠂔詬」同。漢書賈誼傳，「頑鈍亡恥，𠂔詬亡節。」師古注，「𠂔詬

謂無志分也。『秋水』，『任士之所勞。』釋文引李注，『任，能也。』下文，『縱脫無行，而非天下之大聖。』與此文異誼近。帥古謂『婁』，『無志分者，即『縱脫』之意；『無任』謂無能，即『無行』之意。而『笑天下之尚賢』，亦即『非天下之大聖』也。蓋法家以爲聖王之治，當依於『法』，不在用『賢』。聖王既依於『法』，則天下無事；個人儘可猖狂無能，而笑天下之尚賢也。荀子解蔽篇，『慎子蔽於法，而不知賢。』楊注，『慎子本黃老，歸刑名；多明不尚賢，不使能之道。故其說曰，『多賢不可以多君，無賢不可以無君。』其意但明得其法，雖無賢亦可爲治，而不知法待賢而後舉也。』其言正與莊子相合。呂氏春秋慎勢引慎子曰，『今一兔走，百人逐之。非一兔足爲百人分也，由未定。堯且屈力，而況衆人乎。積兔滿市，行者不顧，非不欲兔也，分已定矣。分已定，人雖鄙，不爭。故治天下及國，在乎定分而已矣。』慎子所謂『分』者，蓋即人我物權之分。其所謂『定』者，蓋即國家法律之定。而國家法律之定，固以人我物權之分爲最要。此爲慎子法律思想之所可攷見者。以上皆明慎子之尚『法』，所以明其不尚『賢』之所由來也。此句與下句爲對。『也』字疑涉上『也』而衍。

縱脫無行，而非天下之大聖。

錫昌按：此謂聖王既依於『法』，則天下無事；個人儘可縱脫無行，而非天下之大聖也。

椎拍斡斷，與物宛轉。

陸德明曰：「王云，「椎拍斡斷，」皆刑截者所用。」

章炳麟曰：「「斡」借爲「刈。」說文曰，「刈，剗也。」」

錫昌按：在宥，「於是乎斲鋸制焉，繩墨殺焉，椎鑿決焉……吾未知聖知之不爲桁楊桎梏也，仁義之不爲桎梏也。」「椎拍」蓋卽「「椎鑿」一類之刑，「斡斷」蓋卽「斲鋸」一類之刑。「物」謂刑戮者。此言行刑者所用「椎」「拍」「斡」「斷」之刑，須與刑戮者所犯之罪宛轉適合；不可自作主張，亦不可隨意輕重也。「椎拍斡斷，」所以示聖王之一任於「法」；「與物宛轉，」所以明聖王之「決然無主。」

舍是與非，苟可以免，不師知慮，不知前後，魏然而已矣。

錫昌按：「苟可以免，」謂苟可以免是非之處，則舍是與非也。「不知前後，」與「不師知慮」文異誼同。因既「不師知慮，」自能「不知前後」也。「魏然」與下「巋然」同，皆寂然獨立之義。此言聖王爲政，全以客觀之「法」爲標準，不以主觀之是非與知慮爲用；故能「舍是與非，」「不師知慮，」故能寂然獨立，「決然無主」也。

推而後行，曳而後往；若飄風之還，若羽之旋，若磨石之隧。

錫昌按：尹文子，「萬事皆歸於一，百度皆準於法。歸一者，簡之至；準法者，易之極。」此言以法爲治，可收簡易之效也。正可爲此文補充。慎到以爲聖王既緣於「不得已」，而以萬事斷之於「法」，自可垂拱而治，無再躬有所動。故聖王即有所動，亦必「推而後行，曳而後往；若飄風之還，若羽之旋，若磨石之隧。」換言之，聖王行動，「決然無主」，全出天機，而不知其所以然；此固極言聖王之間而無事，然非用「法」，不克臻此也。莊子之文，往往只說其狀，不說其體；只說後段，不說前段；遂使後世解者，多失其真；此類是也。

全而無非，動靜無過，未嘗有罪。

錫昌按：聖王任「法」，不任己；故關於己者，「全而無非，動靜無過，未嘗有罪」也。

是何故？夫無知之物，無建己之患，無用知之累，動靜不離於理，是以終身無譽。

錫昌按：「無知之物」，指上「飄風」「羽」「磨石」等物而言。「建己」與「用知」文異誼同，皆好用私知之意。「終身無譽」對上「未嘗有罪」而言；二者亦文異誼同，乃無罪無譽之意，莊子易詞以言之耳。此言

若「飄風」等無知之物，因無建己之患，無用知之累，而一任自然之推曳，故能動靜不離於理；然則爲聖王者，亦當一任於「法」，不用個人私智，方能終身無譽也。

故曰：『至於若無知之物而已，無用賢聖。』

錫昌按：此言聖王不任己之極，當至若無知之物而止；如此，方可「百度皆準於法」，無用賢聖也。

夫塊不失道。

錫昌按：「塊」亦「無知之物」也。夫「飄風」尙有其「還」，「羽」尙有其「旋」，「磨石」尙有其「墮」。若「塊」者，儼然不動，誠可謂「無知之物」之尤者矣。如以「塊」之儼然不動，比於聖王之「魏然而已」，亦可謂不失其道矣。

豪桀相與笑之曰：『慎到之道，非生人之行，而至死人之理，適得怪焉。』

馬敘倫曰：「桀」爲「傑」省。

錫昌按：慎到欲聖王去知，須如土塊，此非生人之行，而至死人之理；其偏重任「法」之說，未免過於詭怪。故世

之豪傑，相與笑之也。

田駢亦然，學於彭蒙，得『不教』焉。

錫昌按：田駢固學於彭蒙，疑慎到亦學於彭蒙，惟未明言耳。蓋上文慎到之『棄知去已』，固即田駢之『不教』。而此文明言田駢得『不教』於彭蒙，則慎到之術當亦出於彭蒙，可推而知也。慎到田駢認民非教所能至，故皆不以民任之教，此爲二人之同。但慎到任之法，田駢任之自然，即執一篇所謂『因性任物而莫不當』，此其異也。

彭蒙之師曰：『古之道人，至於莫之是，莫之非而已矣。』

錫昌按：『彭蒙之師』，乃田駢指其師彭蒙而言。『古之道人』，蓋指黃老而言。此田駢述其師彭蒙之語，謂古之道人，任物自然，而不容私，故莫之是，莫之非，其德至此而已矣。

其風竄然，惡可而言。』

奚侗曰：『成疏，「竄然，迅速貌也。」是也。字當作「減」。』說文，「減，疾流也。」釋文，「「竄」或作「毀」，又作

「闕。」皆假借字。」

錫昌按：此言古道人風，謏然藐遠，不可得而言也。

常反人，不見觀，而不免於魀斷。

陸德明曰：「不見觀」一本作「不聚觀。」

錫昌按：黎本「見」作「聚」。成疏：「未能大順羣品，而每逆忤人心，亦不能致蒼生之稱其瞻望也。」成以「致」爲釋，蓋「見」亦作「聚」。「觀」疑「歎」字之誤。「魀斷」與上「軌斷」同。法家但知任「法」去知，而不知「法」之爲物，刻薄寡恩。故常反天下之心，不爲天下所歎；而其結果終不免以魀斷之刑爲救濟也。此莊子評慎到之「法」。

其所謂道非道，而所言之蹢不免於非。

錫昌按：郭注，「蹢，是也。」田駢所謂「不教」之道，限於一曲，並非道之全體；故其所言之是，終不免於非也。此評田駢之「道」。

彭蒙田駢慎到不知道，雖然，槩乎皆嘗有聞者也。

錫昌按：彭蒙田駢慎到皆嘗有聞於道之一曲，徒不知道之全體耳。此總評三人。

關尹 老聃

以本爲精，以物爲粗；

錫昌按：太史公論道家要旨曰：「其術以虛無爲本。」「本」卽虛無妙道，「物」卽具體事物。妙道虛無，故精；事物具體，故粗也。老子一章：「無名，天地之始；有名，萬物之母。」「無名」卽「本」，「有名」卽「物」。

以有積爲不足，

錫昌按：下文：「無藏也故有餘。」聖人旣以無藏爲有餘，故卽以有積爲不足矣。

澹然獨與神明居：

錫昌按：『神明』即自然，解已見前。此言聖人澹然獨與自然居也。

古之道術有在於是者。關尹老聃聞其風而悅之。

錫昌按：成疏，『老聃即尹熹之師老子也，』是以老聃爲關尹之師。然莊子以關尹列老聃之前，且同稱之爲『古之博大真人。』呂氏春秋不二篇雖以關尹列老聃之後，但又皆以『天下之豪士』目之。二者皆可推其並無師生關係。史記老莊申韓列傳亦未言關尹爲老聃弟子。以此驗之，成說未可信也。據莊文推之，關老當同爲古代有道之人，而老尤著名。此言古聖王道術有在於上述數事，而關老聞其風而悅之也。

建之以常無有，主之以太一。

錫昌按：『常』者眞常不易，『無有』即『無名』，亦即『太一』。『常無有』與『太一』皆指絕對之道，或自然之道而言。天地『泰初有』無無，『有』無名，『一』之所起，有『一』而未形。『莊子謂此自然之道曰』無無，『曰』無名，『曰』一，『於此又曰』常無有，『曰』太一，『皆所自言之異，正則陽所謂』道之爲名，所假而行。『若必欲字字而分別之，則將愈別愈晦矣。二句文異誼同，皆謂主之以自然之道，老子二十五章所謂』人法地，地法天，天法道，道法自然』也。

以濡弱謙下爲表，

錫昌按：此言聖王當以濡弱謙下之德爲表，下文所謂「守其雌……守其辱……受天下之垢」是也。

以空虛不毀萬物爲實。

錫昌按：下文，「堅則毀矣，銳則挫矣。」是此文所謂「不毀萬物」之「空虛」即指上文「柔弱謙下」而言。可證二句亦文異誼同也。

關尹曰：

錫昌按：藝文志道家有關尹子九篇。此蓋莊子引其書中之語，正與下文「老聃曰」引老子之語相同也。

『在己無居，形物自著。』

錫昌按：此言聖王無居萬物之功，而讓萬物自著也。老子二章，「是以聖人處無爲之事，行不言之教。萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成而弗居。」王注，「因物而用，功自彼成，故不居也。」並與此意相合，可供參證。

其動若水，其靜若鏡，其應若響。

錫昌按：此言聖王行動，雖有動靜之不同，而皆出以寂然無情則一。呂氏春秋不二篇，「關尹貴清。」「清」即寂然無情之意。蓋唯內常無情，而後外物不入；唯外物不入，而後可以不傷於物也。應帝王，「至人之用心若鏡，不將不逆，應而不藏，故能勝物而不傷。」達生引關尹之語曰，「其天守全，其神無卻，物奚自入焉。夫醉者之墜車，雖疾不死。骨節與人同，而犯害與人異，其神全也。乘亦不知也，墜亦不知也。死生驚懼不入乎其胸中，是故遇物而不懼。彼得全於酒而猶若是，而況得全於天乎。聖人藏於天，故莫之能傷也。復讐者不折鏃干，雖有忮心者不怨飄瓦，是以天下平均。」正可爲此文之解。

芴乎若亡，寂乎若清。

馬敘倫曰：「『芴』借爲『忽』，『亡』爲『忘』省。」

錫昌按：成疏，「芴，忽也；亡，無也。」此言人能忽然無情，即能寂然若清也。此承上文而言。關尹之清寂無情，蓋爲其學之特色，故不二篇以「貴清」稱之也。

同焉者和，得焉者失。

錫昌按：老子四章，『和其光，同其塵。』四十四章，『多藏，必厚亡。』六十四章，『執者失之……無執，故無失。』此言聖王欲同其塵者，須和其光；欲多得者，必厚失也。

未嘗先人而常隨人。』

錫昌按：聖王感而後應，迫而後動，故未嘗先人而常隨人也。下文，『人皆取先，己獨取後。』老子六十七章，『不敢爲天下先。』皆同此意。

老聃曰：

錫昌按：下文有直錄老子語者，有但標其旨歸者；可知古人引書，未必用其原語也。

『知其雄，守其雌，爲天下谿。』

錫昌按：此引今老子二十八章之言也。老子以雄表動起之德，以雌表靜仁之德，以谿表卑下之德。蓋欲聖王知雄德之不足取，故守雌德，而爲天下之卑下也。

知其白，守其辱，爲天下谷。』

錫昌按：易順鼎謂今老子二十八章有後人竄入語。「知其白，守其黑，爲天下式；知其榮，守其辱，爲天下谷。」一段，當據莊子此文訂正，是也。老子四十一章，「大白若辱。」王注，「知其白，守其黑，大白然後乃得。」可知「辱」卽黑義。此與上文誼同。

人皆取先，己獨取後。

錫昌按：此標老子之旨也。七章，「是以聖人後其身而身先，外其身而身存。」六十七章，「不敢爲天下先。」

曰：『受天下之垢。』

錫昌按：八章，「處衆人之所惡，故幾於道。」七十八章，「受國之垢，是謂社稷主。」郭注，「雖辱，後下之類，皆物之所謂垢。」此結前文之意。

人皆取實，己獨取虛。

錫昌按：四十四章，「多藏必厚亡。」下文，「無藏也，故有餘。」是此文所謂「實」，卽「多藏」也；所謂「虛」，卽「無藏」也。

無藏也，故有餘，歸然而有餘。

錫昌按：八十一章，「聖人不積：既以爲人，己愈有；既以與人，己愈多。」「虛」即「無藏」亦即「不積」。「不積」之法，爲「既以爲人」，「既以與人」。「不積」之效果，爲「己愈有」，「己愈多」。故「無藏」可「有餘」也。蓋老子所謂「虛」，所謂「無藏」，所謂「不積」，皆指聖王小我（個人）不多取民財而言；所謂「有餘」，所謂「愈有」，所謂「愈多」，則指天下民財而言。至其所謂「己」者，乃指大我而言，因聖王本以天地萬物（包括人民）爲一體故也。此承上文而言。

其行身也，徐而不費；

錫昌按：十五章王注，「徐者詳慎也。」五十九章，「治人事天莫若嗇。」六十七章，「儉故能廣。」「不費」者，蓋卽「嗇」「儉」之意。二十六章，「是以聖人終日行，不離輜重；」此之謂「徐。」五十七章，「我無欲而民自樸；」此之謂「不費。」五十三章，「服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘；」此之謂「費。」總之，此言聖王之自行於身也，極端詳慎而毋有所費耳。此句雖與下句「無爲也而笑巧」爲耦，但其源仍由上文「無藏」之意來也。

無爲也，而笑巧。

錫昌按：郭注，『巧者有爲，以傷神器之自成。』是『巧』指有爲之俗君而言。三章，『爲無爲，則無不治。』此言無爲之益也。二十九章，『爲者敗之。』此言有爲之害也。巧者有爲，反不如愚者無爲。故聖王無爲而笑巧者之有爲也。

人皆求福，己獨曲全。曰：『苟免於咎。』

錫昌按：二十章，『衆人皆有餘，而我獨若遺。』二十二章，『曲則全。』四十六章，『禍莫大於不知足，咎莫大於欲得，故知足之足常足矣。』蓋他人皆以『有餘』爲『福』，而欲求之，不知咎禍之來，卽種於是。老子深知是理，故獨以曲爲全，而苟免於咎也。

以深爲根，以約爲紀。曰：『堅則毀矣，銳則挫矣。』

錫昌按：『以深爲根』卽五十九章所謂『治人事天，莫若嗇……是謂深根，固柢，長生，久視之道。』『以約爲紀』卽二十九章所謂『是以聖人去甚，去奢，去泰。』『堅則毀矣』卽七十六章所謂『故堅強者死之徒，柔弱生之徒。』『銳則挫矣』卽九章所謂『揣而銳之，不可長保。』是可知老子所謂『深』與『約』者，皆

指「儉」「嗇」之道而言；所謂「堅」與「銳」者，皆指「堅強」之道而言。

常寬容於物，不削於人，

錫昌按：成疏，「退己謙和，故寬容於物；知足守分，故不侵削於人也。」

可謂至極。

錫昌按：此謂老聃之道，可謂至極也。

關尹老聃乎！古之博大真人哉！

錫昌按：太史公自序，「道家無爲，又曰無不爲……其術以虛無爲本，以因循爲用……虛者，道之常也；因者，君之綱也。羣臣並至，使各自明也。」藝文志，「道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福，古今之道。然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持；此君人南面之術也。」史漢以爲道家所說，純爲帝王治國之術，可謂得其要點。莊子宗於道家，故於其他諸家均有微詞，而獨許關老爲「博大真人」也。

莊周

芴漠無形，

陸德明曰：「『芴』元嘉本作『寂』。」

錫昌按：黎本，「芴」作「寂」。成疏，「妙本無形，故寂漠也。」是成亦作「寂」。天地，「秦初有『無無』，有『無名』，一之所起，有『一』而未形。」秋水，「無形者，數之不能分也。」道之本體超然絕對。故古之聖人，本此原則，寂漠無形也。

變化無常；

錫昌按：秋水，「年不可舉，時不可止；消息盈虛，終則有始；是所以語大義之方，論萬物之理也。物之生也，若騖若馳；無動而不變，無時而不移。」道之作用，無動不變。故古之聖人，變化無常也。

死與生與？

錫昌按：大宗師，「孰能以無爲首，以生爲脊，以死爲尻；孰知死生存亡之一體者，吾與之友矣。」此言古之聖人，以死生爲一體也。

天地並與？

錫昌按：齊物論，「天地與我並生，而萬物與我爲一。」此言古之聖人，與天地相並也。

神明往與？

錫昌按：上文，「配神明。」此言古之聖人，與神明相配也。

芒乎何之？忽乎何適？

錫昌按：大宗師，「父母於子，東西南北，唯命之從；陰陽於人，不翅於父母。彼近吾死，而我不聽，我則悍矣……今大冶鑄金，金踊躍曰，「我且必爲鑊錙，」大冶必以爲不祥之金。今一犯人之形，而曰，「人耳！人耳！」夫造化者必以爲不祥之人。今一以天地爲大鑪，以造化爲大冶，惡乎往而不可哉。」天運，「天其運乎？地其處乎？日月其爭於所乎？孰主張是？孰維綱是？孰居無事推而行是？意者其有機緘而不得已邪？意者其運轉而不能自止邪？雲者爲雨乎？雨者爲雲乎？孰隆施是？孰居無事淫樂而勸是？風起北方，一西一東，有上彷徨。孰噓吸是？孰居無事而披拂是？敢問何故？」秋水，「螭曰，「……今予動吾天機，而不知其所以然。」螭謂蛇曰，「吾以衆足行，而不及

子之無足，何也？」蛇曰：「夫天機之所動，何可易邪？吾安用足哉。」——寓言，「惡乎其所適？惡乎其所不適？……彼來則我與之來，彼往則我與之往。彼強陽則我與之強陽。強陽者，又何以有問乎？」——此言萬物之行動，全出「天機」之不得不然，並無理由可言。換言之，其行動是被動而非主動，必然而非或然，固定而無伸縮，盲目而非選擇，偶然而非預計。故古之聖人，「芒乎何之？忽乎何適？」——任天機自爾，而無所主張也。

萬物畢羅，莫足以歸：

錫昌按：「萬物畢羅」者，言聖人之精神，「上際於天，下蟠於地，」——刻意無所不包也。「莫足以歸」者，言聖人之心，任化聽命，茫無所歸也。列御寇，「吾以天地爲棺槨，以日月爲連璧，星辰爲珠璣，萬物爲腐送。」——下文，「獨與天地精神往來……上與造物者游，而下與外死生無終始者爲友。」——此之謂「萬物畢羅。」——列御寇，「無能者無所求，飽食而遨遊，汎若不繫之舟，虛而遨遊者也。」——下文，「不譴是非，以與世俗處。」——此之謂「莫足以歸。」

古之道術有在於是者。莊周聞其風而悅之。

錫昌按：史記謂莊子之學，「無所不閱，然其要本歸於老子之言；」而莊子於此篇亦稱老子爲「古之博大真

人；」是莊子與老子同派可知。然此處所以別出於老，卓然自成一家者，蓋以莊子亦自著一書，其來源雖本於老，而其支流所趨，不必全同於老，故有另述必要也。

以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觭見之也。

馬敘倫曰：『書鈔三〇引無「而」字。音義出「而儻」二字，是陸本無「不」字。「而」「不」形近誤羨。』

奚侗曰：「儻」係「攢」之誤字。說文，「攢，朋羣也。」今皆用「黨」爲之。「不攢」與下「觭」字相應。」

錫昌按：「儻」借爲「黨」。「觭」借爲「奇」。「謬悠」「荒唐」「無端崖」文異誼同，皆史記所謂「沈洋」之意。此莊子自言以沈洋無稽之說，屬書離辭，以恣縱無拘，不偏不黨爲旨；蓋雅不欲以一曲奇道，見之天下，一如治方術者所爲也。

以天下爲沈濁不可與莊語，以卮言爲曼衍，以重言爲眞，以寓言爲廣。

錫昌按：寓言，「寓言十九；重言十七；卮言日出，和以天倪。寓言十九，藉外論之，親父不爲其子媒；親父譽之，不若非其父者也。……重言十七，所以己言也，是爲耆艾。……卮言日出，和以天倪。因以曼衍，所以窮年。」郭注，「寄之他人，則十言而九見信。世之所重，則十言而七見信。夫卮滿則傾，空則仰，非持故也。況之於言，因物隨變，唯彼

之從，故曰日出。日出謂日新也。」釋文，「字略云，「卮，圓酒器也。」……施之於言，而隨人從變，已無常主者也。」司馬云，「謂支離無首尾言也。」齊物論，「因之以曼衍。」郭注，「任其無極之化。」司馬云，「曼衍，無極也。」據上所言，則「卮言」即支離無首尾之言；「曼衍」即汜濫日出，而無窮極之意，如莊子用千變萬喻，講說「天倪」或「天均」或「大道」之言，以明自然之理，是也。「重言」即爲人所重之言，如關尹、老聃等者，艾所言者是也。「寓言」即寄之烏有先生之言，郭注所謂「肩吾連叔之類」，史記所謂「畏累虛亢桑子之屬」，皆空語無事實，是也。此言正因天下爲沈濁不可與正語，故以支離無首尾之言爲汜濫無極，以他人所重者艾之言爲真，以借於烏有先生之言爲廣。蓋此乃莊子自言其全書體例，胥不出於此三者之範圍也。

獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物；

錫昌按：下文，「上與造物者游，而下與外死生無終始者爲友。」即此「獨與天地精神往來」之意。說文，「敖，倨也。」「倪」借爲「睨」，說文，「褻視也。」「敖倪」猶倨視也。此莊子自謂對內獨與造物相遊，而不倨視於萬物也，逍遙遊一文，即爲發明此旨而作。如云，「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉。」可證。

不譴是非，以與世俗處。

錫昌按：說文，「譴，譴問也。」此莊子自謂對外不責問是非，以與世俗相處也。齊物論一文，即爲發明此旨而作。如云，「萬物與我爲一。」又云，「是以聖人和之以是非，而休乎天鈞。」可證。

其書雖瓌瑋而連舛無傷也。

錫昌按：釋文引李云，「『連舛』，宛轉貌。一云，相從之貌。謂與物相從不違，故無傷也。」成疏，「瓌瑋，宏壯也；連舛，和混也。」是「瓌瑋」蓋卽下文「弘大」或「深閎」之意，「連舛」蓋卽下文「稠適」之意。此莊子自謂其書雖宏大無極，然和合適物，無傷於人也。

其辭雖參差而諛詭可觀。

錫昌按：秋水，「無一而行，與道參差。」成疏，「參差者，或虛或實，不一其言也。」「諛詭」與齊物論「弔詭」同，皆奇異之義。此莊子自謂其辭雖參差不一，然奇異可觀也。

彼其充實不可以已。

錫昌按：此莊子自謂其所著之書，內容充實，多所有也。

上與造物者游，而下與外死生無終始者爲友。

錫昌按：此卽上文「獨與天地精神往來」之意。

其於本也，弘大而辟，深閔而肆。其於宗也，可謂稠適而上遂矣。

錫昌按：涵本「弘」作「宏」，黎本「辟」作「闢」。陸德明云：「『稠』音調，本亦作『調』。」成疏：「闢，開也。宏大也……真宗調適。」是成「弘」作「宏」，「辟」作「闢」，「稠」作「調」。上文「以德爲本」又云：「以本爲精，以物爲粗。」是「本」卽道德之本。「宗」亦「本」也。上文「不離於宗，謂之天人」可證。實言之，「本」與「宗」皆卽上文所謂「內聖外王之道」也。當莊子之時，「內聖外王之道」闇而不明，鬱而不發。天下之人各爲其所欲，焉以自爲方。莊子著書，意在重明「內聖外王之道」。然非於此道之本，「六通四辟」，「稠適上遂」者，不足語此。故曰：「其於本也，弘大而辟，深閔而肆；其於宗也，可謂稠適而上遂矣。」

雖然，其應於化而解於物也，其理不竭，其來不蛻。芒乎昧乎，未之盡者。

錫昌按：和北游，「人生天地之間，若白駒之過卻，忽然而已。注然勃然，莫不出焉；油然漙然，莫不入焉。已化而生，又化而死。生物哀之，人類悲之。解其天弢，墮其天袞。」即此「化」「解」之義。「應於化」，謂應於天道之化，轉爲他物也。「解於物」，與「應於化」誼同，謂解脫原來之物，化爲他物也。說文，「竭，負舉也。」又云，「蛻，蛇蟬所解皮。」知北游，「孫子非汝有，是天地之委蛻也。」是「蛻」誼與上「化」同，均謂甲物蛻化爲乙物也。此莊子自謂於應化解物之理，未能詳舉；於應化解物之來，亦未蛻遇；故終覺生命化解之道，有所茫昧未盡；此則不得不於評論諸子之後，自向讀者告愧者也。

惠施 桓團 公孫龍

惠施多方，其書五車。

錫昌按：莊子敘述「古之道術」，而爲後人聞風悅之者，始自墨翟，終於自己。至惠施、桓團、公孫龍三人，重在以自己知慧，「析萬物之理」，不在聞說「古之道術」；重在辯究客觀方面無關人事之物理，不在發明理國治人之道；重在個人之創造，不在聖王之繼述；其爲學精神，根本與墨翟等不同，故莊子另於末後附述之也。今人胡適歸惠施、公孫龍於「別墨」。「別墨」本不成詞，茲姑仍之。然「別墨」必「俱誦墨經」一也；「以巨子爲聖

人皆願爲之尸，」二也。惠施公孫龍是否「俱誦墨經，」固不可考；然莊子謂惠施等「自以爲最賢……欲以勝人爲名；」觀其自恃辯才無礙，不可一世之概，必不願如「別墨」之奉一巨子爲聖人而又爲之尸，可推而知也。至錢基博又以「惠施爲莊學之別出，」則更非是。豈有以莊子所斥爲「弱於德，強於物」之「辯者，」而可爲其學之別出者乎？徐無鬼，「莊子曰，「天下非有公是也，而各是其所是；天下皆堯也，可乎？」惠子曰，「可。」莊子曰，「然則儒墨楊秉四，與夫子爲五，果孰是邪？」……惠子曰，「今夫儒墨楊秉且方與我以辯，相拂以辭，相鎮以聲。」」據此，可證惠施等於儒墨楊秉四派以外，當自成一派。天地，「辯者有言曰，「離」「堅」「白」，若縣寓。」」此「辯者」當指惠施等而言。蓋莊子以惠施等好辯，故特名之爲「辯者。」吾人亦可姑名之爲「辯者」派也。「辯者」與「墨者」（此「墨者」指墨子一派好辯之弟子而言）雖非一派，然至後相遇而大受彼之影響，則無可否認。如上文謂「墨者」「以」「堅」「白」「同」「異」之辯相訾，以簡偶不忤之辭相應；」而同時惠施公孫龍等亦以「堅」「白」「同」「異」之辯相鳴，可較而知。齊物論，「惠子之據梧也……彼非所明而明之，故以「堅」「白」之昧終。」德充符，莊子謂惠子曰，「今子外乎子之神，勞乎子之精；倚樹而吟，據槁梧而瞑；天選子之形，子以「堅」「白」鳴！」秋水，「公孫龍問於魏牟曰，「龍少學先王之道，長而明仁義之行；合「同」「異」，離「堅」「白」；然不然，可不可；困百家之知，窮衆口之辯，吾自以爲至達已。」」皆其例證。蓋此皆惠施等得「墨者」之「一察」而後「以自爲方」者也。

錫昌按：說文，「五，五行也。从二，陰陽在天地間交午也。」此「五」即用爲交午之意，像其滿至交橫皆是。此言惠施多方，其書滿車也。

其道舛駁，其言也不中。

馬紱倫曰：「郭慶藩曰，「文選左太冲魏都賦注引司馬云，「蹕讀曰舛。」是司馬本「舛」作「蹕」也。」「駁」當作「馳」。淮南淑真訓，「二者代謝舛馳。」說山訓，「分流舛馳。」汜論訓，「見聞舛馳於外。」法言序曰，「諸子各以其知舛馳。」是其例證。」

錫昌按：「蹕」爲「舛」之或體。「舛馳」與「舛駁」不同，此文自作「舛駁」。馬說非是。說文，「舛，對臥也；从夕牛相背。」「駁，馬色不純。」此言惠施之說，有背古聖之真，而且揉雜不一，故其所言，終無當大道也。

麻物之意，

錫昌按：說文，「麻，治也。」此言治萬物之意，即上文所謂「析萬物之理」也。釋文，「分別麻說之。」望文生義，非是。以下則舉其「麻物」所得之結果。

曰：『至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。』

錫昌按：「無外」言無物可居其外，猶秋水所謂「至大不可圍」也。「無內」言無物可居其內，適與「無外」相反。「大一」即理想上最大之一個單位。此指「六合」或「宇」或今人所謂「空間」而言。齊物論，「六合之外」庚桑楚，「有實而無乎處者，宇也。」郭注，「宇者，有四方上下，而四方上下未有窮處。」可證。「小一」即理想上最小之一個單位。此指近於今人所謂「分子」之體積而言。秋水，「又何以知豪末之足以定至細之倪？又何以知天地之足以窮至大之域？……世之議者，皆曰，『至精無形，至大不可圍。』……夫精，小之微也。……無形者，數之所不能分也。不可圍者，數之所不能窮也。」則陽，「精至於無倫，大至於不可圍。」「世之議者，」當指惠施等而言。是莊子所謂「至大」或「至大之域」與此「至大」同；所謂「至精」或「至細之倪」與此「至小」同；所謂「精」與此「小一」同。其謂「精」為「小之微」，為「無形」，為「數之所不能分」；可知「精」者，乃一種極小之體積，其為物也，無形可見，而且為數之所不能分；似與今物理學謂物體中最細之微粒為「分子」者相合也。知北遊，「今於道，秋豪之端，萬分未得處一焉。」郭注，「秋豪之端細矣，又未得其萬分之一。」蓋亦本惠施「小一」而言。此言天下最大一個之單位，是至大無外；最小一個之單位，是至小無內也。

無厚不可積也，其大千里。

馮友蘭曰：「莊子養生主曰，『刀刃者無厚。』無厚者，薄之至也。薄之至極，至於無厚，如幾何學所謂『面。』無厚者，不可有體積，然可有面積，故可『其大千里』也。」中國哲學史二二八頁。

錫昌按：「不可積」者，言其體積薄至「小之微」或僅有一粒「分子」之厚，不可再有一粒「分子」加積其上。此意仍根據上條「至小無內，謂之小一」而來。「其大千里」言由無數一粒「分子」之厚所成之平面，可展至其大千里也。馮氏言「可有面積」是也；其謂「不可有體積」則非。此言無厚之義，是薄至一粒「分子」上不可加積第二個「分子」而其平面可展至千里之大也。

天與地卑，山與澤平。

錫昌按：荀子不苟篇，「山淵平，天地比。」楊注，「天無實形，地之上空虛者，皆天也。」「卑」「比」義近通用。「澤」即山下之淵澤。普通以爲天與山，均指高遠在上者而言。惠施則以爲地上至「遠而無所至極」逍遙遊者，皆天；澤旁至山之頂，均山。則陽，「丘山積卑而爲高」意亦同此。蓋普通言其偏，與實不合；惠施言其全，可括一切。故惠施根據「天」「山」二名全稱之理，而故謂「天與地卑，山與澤平」，使反常識，以驚俗人也。

日方中方睨，物方生方死。

錫昌按：普通以爲日之中與晚，物之生與死，皆有一個停留之單位，而可分割爲片斷。惠施則以爲真正之時間，是永在移動；真正之物體，是永在變動。故謂日方正中，便已西斜；物方生出，便已死去。二理正同。齊物論：「日夜相代乎前，而莫知其所萌。」秋水：「時不可止。」又云：「物有死生。」又云：「物之生也，若騾若馳，無動而不變，無時而不移。」並同此理。蓋此皆莊子受惠施影響之處也。

大『同』而與小『同』異，此之謂小『同』『異』。萬物畢『同』畢『異』，此之謂大『同』『異』。

錫昌按：二句當讀「大『同』而與小『同』異，此之謂小『同』『異』。萬物畢『同』畢『異』，此之謂大『同』『異』。」上「大『同』」與下「大『同』」不同。上「小『同』」亦與下「小『同』」不同。第一「異」字，乃常語；此外「同」「異」皆惠施術語也。「小『同』」「異」者，即小『同』小『異』。其說疑與公孫龍之「合」「同」「異」相同。秋水：「龍少學先王之道……合」「同」「異」。」則陽：「丘里者，合十姓百名而以爲風俗也。合」「異」以爲「同」，散「同」以爲「異」。今指馬之百體而不得馬，而馬係於前者，立其百體而謂之馬也。」秋水所謂「合」「同」「異」，即則陽「合」「異」以爲「同」，散「同」以爲「異」之簡稱。「馬」乃「百體」之「合」，以由「百體」合爲一「馬」之「同」，故爲「大『同』」；「非下」「大『同』」，「馬之百體」乃「馬」之「散」，以由一「馬」散爲「百體」之「同」，故爲

「小」同。」（非下「小」同）」「馬」與「馬之百體」異，此即「大」同」而與小「同」異」也。「指馬之百體而不得馬，」此即「散」同」以爲「異，」亦即小「異」也。「立其百體而謂之馬，」此即「合」異」以爲「同，」亦即小「同」也。則陽，「觀乎大山，木石同壇。」郭注，「合」異」以爲「同」也。」又則陽所謂「丘里者，合十姓百名而以爲風俗」者，蓋亦小「同」之例。「大」同」「異」者，即大「同」大「異。」德充符，「自其「同」者視之，萬物皆一也。」此即「萬物畢「同，」亦即大「同」也。又云，「自其「異」者視之，肝膽楚越也。」此即「萬物……畢「異，」亦即大「異」也。總上之意，可知小「同」即一物外部之「全體，」（如由「百體」所成之「馬」）或一事外部之「全稱。」（如由「十姓百名」所成之「風俗」）小「異」即一物或一事內部之分析。（如「馬」之「百體」與「風俗」之「十姓百名」）大「同」即萬物「一元，」大「異」即萬物「多元。」（西洋哲學上有所謂多元論與一元論：多元論者，主張以各方面無數個體爲中心，不信宇宙萬物最後歸於一元；一元論者，適與是反。）惠施似一方主張「一元，」一方又主張「多元，」蓋以二者各有其用。此其大別也。莊子哲學，有「萬同，」亦有「萬異，」疑即本於惠施之「畢「同」畢「異，」蓋亦莊子受惠施影響之處也。

南方無窮而有窮。

錫昌按：『南方無窮而有窮，』即據上文『至大無外，謂之大一』之理而來。蓋『空間』既係『無外，』即屬『有窮』也。庚桑楚，『有實而無乎處者，字也。』郭注，『字者有四方上下，而四方上下未有窮處。』則陽，『君以意在四方上下有窮乎？』君曰，『無窮。』此皆莊子『南方無窮』之說，亦即一般普通之見也。惠施之見，適與常識相反。故曰，『南方無窮而有窮。』

今日適越而昔來。

錫昌按：齊物論作『今日適越而昔至。』此據上文『日方中方睨』之理推出。蓋真正之時間，永在移動，決不可分割爲『今日』之一段，使稍停留片刻。如吾人剛說『今日（上午十時十分）到越，』則此所謂『今日』者，已早成過去而爲『昔來』矣。

連環可解也。

錫昌按：此條自上文『物方生方死』之理推出。有生之物，方生方死；無生之物，方成方毀；其理正同。連環成後，終有毀日。唯常人所見者，只見一旦之毀，不見逐漸之毀。吾人假定自連環初成之時，至一旦毀壞之時，總名此整個之過程爲『解』（解即毀也）是連環自既成之後，即無時不在『解』之過程之中，故曰『可解』也。

齊物論，「其分也，成也；其成也，毀也。」蓋卽本此。

我知天下之中央，燕之北，越之南，是也。

錫昌按：世本無「下」字。釋文出「天之中央」是陸無「下」字。成疏，「可爲天中」是成亦無「下」字。驗義無之爲是。司馬云，「天下無方，故所在爲中。」今有「下」字，蓋涉馬司注文而衍。司馬注語，蓋卽惠施對於「中央」之定義，故燕之北，越之南，皆各以自己所在者爲天之中也。

汜愛萬物，天地一體也。

錫昌按：「天地一體」，自上文「萬物畢同」之義推出；而「汜愛萬物」，又自「天地一體」之義推出。蓋天地萬物既爲一體，自當互相汜愛也。齊物論，「天地與我並生，而萬物與我爲一。」蓋卽本此。

錫昌按：以上十事，大約爲惠施「麻物」所得之結果。其詞精確簡當，皆成「界說」。蓋常識對於萬物之理，意見紛亂，並無定義；或見其偏，不見其全。「界說」者，卽超出一切常識，用思想或經驗從種種個體之事物中，求得其假定之真性質或意義，而以精確之言詞表示之謂也。故「界說」爲哲學上求知之初步方法，因由此假定之「界說」再可爲第二步之深造或探討也。以此言之，惠施之「逐萬物而不反」也，實欲「析萬物之理」；

其「徧爲萬物說」也，實欲以深思所得之「界說」，較正俗人常識上之謬見耳。而荀子乃謂「治怪說，玩琦辭」，不苟篇莊子謂「以反人爲實，而欲以勝人爲名」，皆非知惠施者也。茲以惠施所言爲成「界說」於左：

1. 大一 大一是至大無外。例如一個「六合」，一個「宇」，或一個「空間」之容積。本此「界說」可謂「南方無窮而有窮。」

2. 小一 小一是至小無內。例如一個「精」，或一個「分子」之體積。

3. 無厚 無厚是薄至一個「分子」上不可加積第二個「分子」。（此意自上文「小一」推出）但其面積可展至千里之大。例如刀之薄片。

4. 時間 時間是永在移動。本此「界說」可謂「日方中方睨」亦可謂「今日適越而昔來。」

5. 物體 物體是永在變動。本此「界說」可謂「物方生方死」亦可謂「連環可解。」

6. 小同 小同是一物之「全體」或一事之「全稱」。例如「馬」或「風俗。」

7. 小異 小異是一物或一事之分析。例如「馬」之「百體」或「風俗」之「十姓百名。」

8. 大同 大同是「畢同」或「一元」。本此「界說」可謂「天地一體」亦可謂「萬物皆種。」〔萬言〕

9. 大異 大異是「畢異」或「多元」。本此「界說」可謂「肝膽楚越」亦可謂「吹萬不同。」〔齊物論〕

10. 地域 地域無方，以人而分。本此「界說」可謂「我知天下之中央，燕之北，越之南，是也。」

11. 天 地上皆天。(此自上文「小同」推出，以此言天之「全稱」也。)本此「界說」可謂「天與地卑。」
12. 山 山之澤至山之頂均山。(亦自上文「小同」推出，以此言山之「全體」也。)本此「界說」可謂

「山與澤平。」

錫昌按：莊子與惠施之異同，約如左述：

1. 中心思想 莊子以合道爲主，惠施以「厓物」爲主。此二人出發點之大不相同。

2. 大小 惠施以大有絕對之大，小有絕對之小，此純自客觀之理想推出。莊子則以爲此種絕對之大與小，非人類智力所知。因萬物「自細視大者，不盡；自大視細者，不明。」秋水此乃天然之限制，非人所可爲力者也。故云，「計人之所知，不若其所不知；其生之時，不若未生之時。以其至小，求窮其至大之域，是故迷亂而不能自得也。」秋水莊子基此理由，認定人間所謂大小，均出觀者自己主觀上之差別，秋水所謂「以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小」也。今設有二人同觀秋豪與大山。一人可謂「天下莫小於秋豪之末，而大山爲大」；一人亦可謂「天下莫大於秋豪之末，而大山爲小。」齊物論蓋大小原無一定之標準也。大小如此，是非可知。齊物論破儒墨是非，一部分論據，即由此而來。莊子之說，純自主觀上之差別推出，適與惠施相反也。

3. 時間與物體 秋水，「道無終始，物有死生，不恃其成。一虛一滿，不位乎其形。年不可舉，時不可止，消息盈虛，終則有始。是所以語大義之方，論萬物之理也。物之生也，若騖若馳，無動而不變，無時而不移。何爲乎？何不爲乎？夫固將自化。」莊子「無動而不變」即惠施「物體永在變動」之說；莊子「無時而不移」即惠施「時間永在移動」之說。然惠施說時間與物體，僅止於客觀真理之觀察，不復有其他之作用。而莊子則據之以爲「萬物……自化」之論證。此乃莊子受惠施影響而用其理論之處也。

4. 畢同畢異 「畢同」即惠施「一元」論，「畢異」即惠施「多元」論。莊子於此，亦受其影響，而用其理論，以爲自己哲學之說明焉。寓言，「萬物皆種也，以不同形相禪。」郭注，「雖變化相代，原其氣則一。」此莊子以惠施「一元」之理，用之萬物皆種之處也。逍遙遊，「之人也，之德也，將旁礴萬物以爲一。」齊物論，「天地與我並生，而萬物與我爲一。」德充符，「自其同者視之，萬物皆一也。」田子方，「夫天下也者，萬物之所一也。得其所一而同焉，則四支百體將爲塵垢，而死生終始將爲晝夜而莫之能滑，而況得喪禍福之所介乎？」知北遊，「生也死之徒，死也生之始，孰知其紀。人之生，氣之聚也。聚則爲生，散則爲死。若死生爲徒，吾又何患。故萬物一也。是其所美者爲神奇，其所惡者爲臭腐。臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐。故曰：通天下下一氣耳。聖人故貴一。」此皆莊子

以惠施「一元」之理，用之死生終始，得喪禍福之處也。大宗師，「浸假而化予之左臂以爲雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鵲炙；浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因而乘之，豈更駕哉？」又云，「偉哉造化！又將奚以汝爲？將奚以汝適？以汝爲鼠肝乎？以汝爲蟲臂乎？」此莊子以惠施「多元」之理，用之萬物變化之處也。天道，「故夫三皇五帝之禮義法度，不矜於同，而矜於治。故譬三皇五帝之禮義法度，其猶枳橘柚邪？其味相反，而皆可於口。故禮義法度者，應時而變者也。」此莊子以惠施「多元」之理，用之禮義法度之處也。

惠施以此爲大觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之。

錫昌按：莊子以惠施學說爲一類，以天下辯者桓團等學說爲一類。然惠施亦天下著名辯者。下文謂「惠施：以善辯爲名」，可證。而莊子所以必欲以惠施與桓團等分述者，蓋以惠施爲天下辯者著名之首領，其學說影響極大，自有其另述必要故也。若讀者不明莊子之意，遽以惠施外於天下之辯者，則誤矣。此言惠施以自己「麻物」所得，成爲大觀，曉示天下之辯者；而天下之辯者，如桓團公孫龍輩相與樂之。以下文「卵有毛」等之說，與惠施遙相應答也。

『卵有毛』

錫昌按：司馬云，「毛氣成毛，羽氣成羽；雖胎卵未生，而毛羽之性已著矣。」是「卵有毛」，謂卵中含有生毛之物也。荀子不苟篇，「山淵平，天地比；齊秦襲入乎耳，出乎口；鈞有須，卵有毛；是說之難持者也，而惠施鄧析能之。」「山淵平，天地比」，即惠施此文「天與地卑，山與澤平」之說；而「入乎耳，出乎口；鈞有須，卵有毛」，蓋皆鄧析之說，當亦桓園公孫龍之流也。

雞三足。

錫昌按：公孫龍子通變論，「牛羊有毛，雞有羽。謂雞足一，數足二；二而一，故三。謂牛羊足一，數足四，四而一，故五。牛羊足五，雞足三。」是「雞三足」，即公孫龍「雞足三」之說也。通變論中曾討論同「類」不同「類」之問題。故知「雞足一」者，乃指「類足」而言，謂各種雞足之「類」皆同爲一，而成爲一個共相也。「數足二」者，謂各個雞足之數實際有二。雞之一個「類足」加上二個「數足」，成三。故曰，「雞三足」也。

郢有天下。

錫昌按：「天下」一名，爲各地之「全稱」。吾人言「天下」時，當然「郢」亦包括在內。夫「郢」既爲「天下」之一，是無異「郢」有「天下」之一；故曰，「郢有天下」也。此條蓋自惠施「小同」之理推出。

犬可以爲羊。

錫昌按：荀子正名篇，「名無固宜，約之以命。約定俗成謂之宜，異於約謂之不宜。」是「犬」「羊」之名，皆由社會上一致之「約定俗成」。若社會上一旦反名「犬」爲「羊」，反名「羊」爲「犬」，只要「約定俗成」，衆人共喻，亦未嘗不可。故「犬可以爲羊」也。則陽「道之爲名，所假而行」亦是此意。

馬有卵。

錫昌按：馬爲胎生，然胎之始初，固成於卵。是馬有胎者，無異於馬有卵；故曰，「馬有卵」也。徒以世人習見鳥之卵生，不見馬胎之固成於卵，遂以「馬有卵」之說爲怪耳。此「有」乃「有過」之意，於文法上爲動詞而表過去。「馬有卵」，謂馬（在起初成胎之時）有過卵也。

丁子有尾。

成玄英曰：「楚人呼蝦蟆爲丁子。」

錫昌按：蝦蟆初生，有尾如魚。此「有」之意同上，言丁子（在初生之時）有過尾也。此條之理，與上相同。

火不熱。

錫昌按：「熱」者，乃人之遇火而自感「熱」耳。在火之本身，固無所謂「熱」也。故曰，「火不熱。」

山出口。

錫昌按：荀子不苟篇，「入乎耳，出乎口。」楊注，「卽「山出口」也；言山有耳口也。」楊謂卽「山出口」者，是其謂「山有耳口」者，則非。「入乎耳，出乎口」，言「山」之一名，入乎人之耳，出乎人之口也。「山出口」，言「山」之一名，出乎人之口也。荀子但舉「表詞」而省其「主詞」，莊子則又述其後段而略其前段。二文必須合而觀之，方得其詳。蓋社會既經「約定俗成」，而名此峯巒疊起，高出於地者爲「山」，於是人皆出之於口，入之於耳焉。此條與上「犬可以爲羊」之理相同，皆司馬所謂「形在於物，名在於人」，「犬可以爲羊」下注語也。

輪不踞地。

錫昌按：此有二說。（一）「蹶」爲「展」之假。說文，「展，轉也。」段注，「展者，未轉而將轉也。」陸德明云，「字林作輶。」是「展」有展布前進之意。輪雖蹶地，徒輪不蹶。使輪展布前進者，馬之力也。故曰，「輪不蹶地。」徐無鬼，「故足之於地也踐，雖踐，恃其所不蹶而後善博也。」「恃其所不蹶」，意謂恃人之力。故足雖踐，必恃人之力，而後可得遠行。其理與此相同，蓋卽據此而言。（二）「輪」謂全體之「輪」，其蹶地之「輪」，不過爲「輪」之一點。全體之「輪」，決不能同時蹶地。故曰，「輪不蹶地。」

目不見。

錫昌按：「目不見」者，謂徒目不見。此與上徒輪不蹶之理相同。公孫龍子堅白論，「且猶白以目，以火見而火不見，則火與目不見，而神見，神不見而見離。」此明「火」「目」「神」「見」四者皆相自離。當時「目不見」之說，蓋卽據此而言。

指不至，至不絕。

馬敘倫曰：「偽列子仲尼篇引公孫龍曰，「有指不至，有物不盡，」卽此文所謂「指不至，至不絕」也。當依彼文作「指不至，物不絕。」」

錫昌按：今公孫龍子僅有「指非指」之語，無「指不至」說，更無「物不絕」說。馬氏以爲此文當依列子改正，於義未安，恐不可從。「指不至，至不絕」，謂吾人手指所指，直而伸之，其長無窮，故決非人所能至；其所能至者，無論如何，總在該長度之內，故決不可絕。此即幾何學上所謂「直線全體，其長無限」之理也。

龜長於蛇。

錫昌按：龜之頭尾，皆能伸縮，蛇則不能。「龜長於蛇」，並非以龜蛇全形相比，乃以龜之頭尾各與蛇之頭尾相比。設龜之頭尾，在縮而不伸時，與蛇相等；則當伸其頭尾時，即長於蛇矣。

矩不方，規不可以爲圓。

錫昌按：「矩」與「規」，皆人實際所作，用爲個體方圓之器者也。但絕對「方」「圓」，一而無二；個體方圓，二而無一。因絕對「方」「圓」，乃「方」「圓」之共相，只可於理想中知之，不能於事實上見之。故實際之「矩」，決不能成絕對之「方」；實際之「規」，決不可爲絕對之「圓」。

鑿不圍枘。

錫昌按：成疏，「鑿者，孔也。枘者，內孔中之木也。」蓋「鑿」爲圓孔，「枘」爲圓木，所以人於鑿者，二者皆木工用規爲之。木工所爲個體之「鑿」，決不能與個體之「枘」全體相圍。故曰，「鑿不圍枘。」此條即自上文「規不可以爲圓」之理推出。

飛鳥之景，未嘗動也。

錫昌按：常人謂飛鳥動，其景亦動者，乃指飛鳥之景對一定之地而言。辯者謂飛鳥動，其景未動者，乃指飛鳥之景對一定之鳥而言。吾人假定從飛鳥之身劃一垂直線至其景上，則可知飛鳥雖動，其景則始終垂在此線上而未動分毫也。

鏃矢之疾，而有不行不止之時。

錫昌按：「時」由分秒幾分之幾之最小單位之連續而成。鏃矢自最初一個單位（最初之「止」）進至下一個單位爲「行」，亦即「不止」。其至下一單位也，必有一個「止」（過程之「止」）之時間；「止」即「不行」。其在最初單位與下一單位之中也，必有一個「行」「止」間之過程；此過程即「不行不止之時」。故鏃矢之疾，必經此「行」「不行不止」與「止」三種時間之更續，而後可達其目的地。（最後之「止」）

此文僅言三者之一，以其他二者可推而知也。其實嚴格言之，「不行不止」與「止」（過程之「止」）相同，皆爲「時」之最小單位。因「行」「止」已爲「時」之最小單位，於二者之中，不容再有其他單位如「不行不止之時」也。唯辯者欲「玩琦辭」，乃故爲此種「怪說」而已。

狗非犬。

胡適曰：「爾雅說，「犬未成豪曰狗。」經下說，「狗，犬也。而殺狗非殺犬也可。」」

錫昌按：「狗」乃「犬」之未長大者，故非「犬」也。

黃馬，驪牛，三。

錫昌按：司馬云，「牛馬以二爲三。曰牛，曰馬，曰牛馬，形之三也。曰黃，曰驪，曰黃驪，色之三也。曰黃馬，曰驪牛，曰黃馬驪牛，形與色爲三也。」是此文所謂「三」者，在司馬已有三種可說。但辯者之意，究竟如何，終莫詳也。

白狗黑。

錫昌按：司馬云，「白狗黑目，亦可爲黑狗。」此說固通。然據上文「犬可以爲羊」之理，亦可名「白」爲「黑」。

也。

孤駒未嘗有母。

陸德明曰：「李云，「駒生有母，言「孤」則無母。「孤」稱立，則母名去也。母嘗爲駒之母，故孤駒未嘗有母也。」本亦無此句。」

錫昌按：李說是也。

一尺之棰，日取其半，萬世不竭。」

錫昌按：司馬云，「棰，杖也。若其可析，則常有兩……故曰，「萬世不竭。」」其說是也。

辯者以此與惠施相應，終身無窮。

錫昌按：「辯者」即上文「天下之辯者」此言天下之辯者，以「卵有毛」等之說，與惠施之說，互相遙應，終身無窮也。

桓團公孫龍辯者之徒，飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心，辯者之囿也。

胡遠濟曰：「『桓園』列子作『韓檀』。」

錫昌按：常人以為「卵無毛，雞二足」而辯者必曰，「卵有毛，雞三足。」凡此皆與常人之心意相反，所謂「飾人之心，易人之意」也。「能勝人之心，不能服人之心」乃莊子批評桓園公孫龍辯者之輩。

惠施日以其知與人之辯，特與天下之辯者為怪，此其柢也。

錫昌按：上「與」猶敵也。言惠施日以其知敵人之辯也。老子六十八章，「善勝敵者不與，言善勝敵者不敵也。」史記白起傳，「廉頗易與，言廉頗易敵也。徐無鬼，「且方與我以辯，言且方敵我以辯也。均其例證。俞樾云，「『與人之辯』義不可通，蓋涉下句「天下之辯者」而衍「之」字。」此則由不解「與」字之誼，而強改古書以就我矣。「怪」即荀子所謂「怪說」，言惠施獨與天下之辯者共為「怪說」也。「此」即惠施與天下辯者之「怪說」。「其」即惠施與天下辯者。說文，「柢，木根也。」引申為本根或要本。「此其柢也」言上之「怪說」乃惠施與天下辯者要本所在也。

然惠施之口談，自以為最賢。

錫昌按：此言惠施之口談，自以為辯者之最賢也。

曰：『天地其壯乎！』

錫昌按：司馬云，「惠施唯以天地爲壯於己也。」

施存雄而無術。

錫昌按：「雄」亦「壯」也，卽上文「自以爲最賢」之義。此言惠施雖欲保存「自以爲最賢」之名，顧亦無術使保不墜也。下文述惠施於「黃綵問天地所以不墜不陷，風雨雷霆之故」，雖能「不辭而應，不慮而對」，然並未詳言其「故」，正爲此句舉一例證，可見其「術」亦有窮也。此句爲下文之起，下文爲此句之承。

南方有倚人焉，曰黃綵，問天地所以不墜不陷，風雨雷霆之故。

錫昌按：釋文「倚」本作「畸」。」大宗師，「敢問畸人，」與此「倚人」同。「倚」「畸」皆「奇」之假。說文，「奇，異也；一曰不耦。」大宗師釋文引司馬云，「畸，不耦也；不耦於人，謂闕於禮教也；」則司馬正讀「畸」爲「奇」也。此「倚」亦「不耦」之意。此文釋文引李云，「倚，異也，」非是。「倚人」謂獨侔於天，不耦於人之人；大宗師所謂「畸人者，畸於人而侔於天，」是也。此謂南方之奇人曰黃綵，見惠施聰察自賢，故設爲「天

地所以不墜不陷，風雨雷霆之故」之間，以難之也。

惠施不辭而應，不慮而對。

錫昌按：辯者之長，本在「判天地之美，析萬物之理。」今惠施對此深邃之理，乃亦「不辭而應，不慮而對；」可見其必以不知爲知，以蓋其「無術」之陋。其一種心慌意亂，迫不及待之窘態，至此畢露無遺，可憐亦復可笑也。

徧爲萬物說，說而不休，多而無已；猶以爲寡，益之以怪。

錫昌按：此承上文言惠施徧爲「天地所以不墜不陷，風雨雷霆之故」之說；說而不休，多而無已；猶以爲寡，益之以怪也。

以反人爲實，而欲以勝人爲名，是以與衆不適也。

錫昌按：管子白心，「兵之勝從於適。」注，「適，和也。」此言惠施以反人常識爲實，而欲以勝人爲名，是以與衆不和也。自此以下，皆莊子評惠施語。

弱於德，強於物，其塗陳矣！

錫昌按：說文，「陳，水隈厓也。」段注，「隈厓謂曲邊也。」此言惠施之道，弱於道德，強於萬物，其塗偏於一邊，則陽所謂「在物一曲」也。

由天地之道，觀惠施之能，其猶一蚤一蠅之勞者也；其於物也何庸！

錫昌按：秋水，「計四海之在天地之間也，不似壘空之在大澤乎；計中國之在海內，不似稊米之在大倉乎。號物之數謂之萬，人處一焉；人卒九州，穀食之所生，舟車之所通，人處一焉。此其比萬物也，不似豪末之在於馬體乎！」即此文所謂「天地之道」也。如以此種「天地之道」觀惠施之能，則自成一蚤一蠅之勞，其於物也何用乎？秋水，「以其至小，求窮其至大之域，是故迷亂而不能自得也。」此語蓋正爲惠施等辯者而發。

夫充一，尙可曰「愈貴道」幾矣！

錫昌按：上文，「聖有所生，王有所成，皆原於一。」「一」者即「道」，亦即上文「天地之道」也。此言以惠施之「物」充爲「道」之一端，尙可要於除物之外，能曰「愈貴道」則亦近矣。

惠施不能以此自寧，散於萬物而不厭，卒以善辯爲名。

劉師培曰：「『散』乃『殺』誤。齊物論篇云，『樊然殺亂。』釋文云，『郭作散。』郭本『殺』恆譌『散』，斯其明徵。」

錫昌按：此『散』乃對上『一』字而言。此文自作『散』，不作『殺』。上文，『散於天下』，與此誼同，可證。劉說非是。此言惠施不能以『一』或『道』自安，必散於萬物而不休，其最後所得，乃卒以善辯爲名也。

惜乎！惠施之才，駘蕩而不得，逐萬物而不反。是窮響以聲，形與影競走也。悲乎！

錫昌按：成疏，『駘，放也。』此言惠施之才，惜其放蕩於偏，而不得其正，遂致逐萬物而不反；是猶窮響以聲，形與影競走也，豈不悲夫！